OC 14 1959

ZEIT-WENDE

DIE NEUE FURCHE

HERAUSGEGEBEN VON WOLFGANG BÖHME · OTTO GRÜNDLER
FRIEDRICH LANGENFASS · EBERHARD MÜLLER · RUDOLF ALEXANDER
SCHRÖDER UND REINOLD VON THADDEN-TRIEGLAFF

AUS DEM INHALT

HANS M. MÜLLER — DIE WIRTSCHAFT IN FREIHEIT UND ORDNUNG

GÜNTHER STÖKL — „WISSENSCHAFTLICH-ATHEISTISCHE PROPAGANDA" IN DER SOWJETUNION

HELMUT ECHTERNACH — DIE LEIBHAFTIGKEIT DES GEISTES

HANS SCHWERTE — DIE MÜHSAL DES GLEICHGEWICHTS

WOLFGANG BÖHME — DIE WELT ZWISCHEN GOTT UND DEM NICHTS

PACIFIC LUTHERAN
THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY

2 XXX. JAHRGANG
FEBRUAR 1959

VERLAG SONNTAGSBLATT · VERLAGSORT HAMBURG

INHALT

Hans M. Müller: Die Wirtschaft in Freiheit und Ordnung 73
Edith Thomas: Die da satt waren, sind ums Brot Knechte geworden . 79
Günther Stökl: „Wissenschaftlich-atheistische Propaganda" in der Sowjetunion 80
Helmut Echternach: Die Leibhaftigkeit des Geistes 92
Hans Schwerte: Die Mühsal des Gleichgewichts 107
Pierre Reverdy: Die Welt vor Augen Gedicht 110
Rudolf Alexander Schröder: Aus dem Zyklus „Wintertrost" . . . 112
Hugo von Hofmannsthal: Was ist die Welt? Gedicht 113

Kommentare

Wolfgang Böhme: Die Welt zwischen Gott und dem Nichts . . . 114

Stimmen von draußen

Freiheit in Asien 121
Das Gebot, sich selbst zu lieben 122
Die Stadt der alten Leute 126

Bücher

Verzweiflung und Schmerz 127
Die Vergänglichkeit des Fleisches 128
Frühe Emanzipation 130
Das totale Museum 131
Mythos der Moderne 132
Bonhoeffer ohne Legende 134
Zinzendorf 136
Palästina 137

Berichte 138

Randbemerkungen

Die Agrarverfassung im Landschaftsbild 140
„Bruder Wolf" 143
Zwiesprache 144

Bildbeilagen

José Lapayese del Rio: Der heilige Franziskus und der Wolf von Gubbio 104
Winterliche Welt 112, 113

Schriftleitung: Dr. Otto Gründler, München 45, Salbeistraße 15, Fernruf 36 29 26;
Dr. Wolfgang Böhme, Frankfurt a. M., Reuterweg 34, Fernruf 55 88 70

Verlag Sonntagsblatt G. m. b. H., Hamburg 13, Mittelweg 111, Fernruf-Sammelnr. 44 55 21
Mitglied des Gemeinschaftswerks der evangelischen Presse

Druck: Flensburger Druckerei, Flensburg, Nikolaistraße 7

Die „Zeitwende" kann über jede Buchhandlung, durch Bestellung beim zuständigen Zustellpostamt oder direkt vom Verlag bezogen werden. Einzelheft 2,20 DM; Vierteljahresabonnement 6,– DM zuzüglich Zustellgebühr.

Konten: Zeitwende im Verlag Sonntagsblatt; Postscheck: Hamburg 16 40 80; Bank: Hamburger Sparcasse von 1827; Girokonto 41 471.

Für unverlangte Manuskripte wird keine Haftung übernommen; Rückporto ist beizufügen. Unverlangte Rezensionsexemplare werden nicht zurückgesandt.

ZEITWENDE · DIE NEUE FURCHE
30. JAHRGANG / HEFT 2 FEBRUAR 1959

Die Wirtschaft in Freiheit und Ordnung

Wirtschaften als die Summe aller Bemühungen um die materielle Sicherung der Lebensgrundlage einer in einem Staat lebenden Bevölkerung ist gekennzeichnet durch die niemals endenden Bestrebungen, das richtige Verhältnis zwischen Freiheit und Ordnung zu finden. Geschichtlich gesehen lassen sich zwei Grenzfälle aufzeigen. Einmal der totale Staat, in dem alle wirtschaftlichen Vorgänge von der Erzeugung über die Verteilung bis zum Verbrauch staatlich geplant und in der Exekutive bis zum letzten Wirtschaftsobjekt durchgeführt sind. In einer solchen staatlichen Zentralverwaltungswirtschaft sind der Einzelentschluß des Individuums und dessen Selbstverantwortung völlig beseitigt. Das Gegenteil wäre eine Wirtschaft, in der lediglich das Individuum über die wirtschaftlichen Vorgänge und den wirtschaftlichen Ablauf bestimmt, ohne auch nur im geringsten an staatliche Vorschriften oder ordnende Gesetze gebunden zu sein. Ein Wirtschaftssystem also, das in etwa der Frühzeit des englischen Liberalismus entspricht.

Beide Grenzformen widersprechen dem Wesen des Menschen und sind in ihren Auswirkungen, jede auf ihre Art, gemeinschaftsfeindlich. Die Zentralverwaltungswirtschaft befreit den Menschen von der an das Sittengesetz gebundenen Verantwortung und überliefert ihn einer vom Staat geschaffenen Regelung, auf die er keinen Einfluß hat und mit der er in der Regel bald in Konflikt gerät. In seinen praktischen Auswirkungen führt dieses System zur Lüge, zum Betrug und zur Heuchelei, zu denen es den Selbsterhaltungstrieb des einzelnen geradezu herausfordert. Ganz anders sind die Gefahren, die eine staatsfreie liberale Wirtschaft mit sich bringt. Hier werden alle zwischenmenschlichen Beziehungen durch den Egoismus und die Rücksichtslosigkeit des „Starken" zersetzt, der nur allzu leicht den wirtschaftlichen Erfolg zum alleinigen Sinn des Lebens macht. Es ist ein System, das die soziale Komponente des gesellschaftlichen Miteinanders völlig unbeachtet läßt und zu einer ungesunden Abhängigkeit der „Schwachen" führt.

Sieht man von Sowjetrußland und seinen Satellitenstaaten ab, so sind alle Wirtschaftsabläufe in den Staaten der freien Welt gekennzeichnet durch den Versuch, eine *Synthese zwischen Freiheit und Ordnung* zu finden. Es hat sich gezeigt, daß hierzu die Mithilfe des Staates unentbehrlich ist, weil aus dem Raum

der Wirtschaft selbst diese Synthese bisher nicht gefunden worden ist. Immer ist es der Staat, der — freilich aufs stärkste beeinflußt von Vorstellungen, die bei den einzelnen oder bei den Gruppen entstehen und über die politischen Parteien in der Staatssphäre vertreten werden — ein bestimmtes Maß von Ordnungsvorstellungen über die Legislative in der Exekutive verwirklicht. An diesem Prozeß ist freilich die Wirtschaft nicht unbeteiligt. Sie bemüht sich, ihn zu beeinflussen, sei es hemmend, sei es fördernd. Im allgemeinen ist es für diese Bemühungen typisch, daß man die vorgegebene oder tatsächliche Eigengesetzlichkeit des wirtschaftlichen Ablaufes gegen ordnende Eingriffe zu verteidigen sucht. Es gibt eine Reihe von typischen Vorstellungen, die geradezu gegen jede Ordnung sprechen. Zu ihnen gehören das Gesetz von Angebot und Nachfrage, das Gesetz von den abnehmenden Festkosten bei steigender Kapazitätsausnutzung, das Gesetz von der Produktivität des ungehemmten Wettbewerbes und andere mehr. Wo das Wort Gesetz im Sinne eines Naturgesetzes gebraucht wird, beginnt der berechtigte Zweifel. Alle diese sogenannten Gesetze beruhen auf jahrzehntelangen Beobachtungen des Wirtschaftsablaufs, der aber seinerseits von ganz konkreten, durchaus nicht immer gegebenen Verhaltensweisen der wirtschaftenden Menschen bestimmt ist. Es ist die große, bisher noch nicht endgültig beantwortete Frage, ob man auch in der Wirtschaft eine Gesetzmäßigkeit vertreten kann, die sich mit der naturwissenschaftlichen vergleichen läßt. Bestimmte soziologische Erkenntnisse stehen dieser Auffassung entgegen; trotzdem versucht man aber immer wieder, jene Gesetze als zwingend im Sinne von Ursache und Wirkung hinzustellen.

Auf der anderen Seite stammen alle Ordnungsgedanken und Ordnungsvorstellungen aus dem außerwirtschaftlichen, nämlich dem philosophischen und religiösen Raum. Besonders das 19. Jahrhundert mit der Philosophie des Marxismus ist hierfür ebenso charakteristisch wie die Ordnungsvorstellungen, die die beiden großen christlichen Konfessionen entwickelt haben und ständig weiter entwickeln. Was nach außen als ordnende Maßnahme in Gestalt juristisch geformter Gesetze und Vorschriften auftritt, ist immer nur die Wirkung solcher bestimmter Ideen oder Glaubensgehalte. An den Bemühungen, diese Vorstellungen im vorparlamentarischen oder parlamentarischen Raum durchzusetzen, ist nur selten die gesamte Gesellschaft beteiligt; in der Regel geht die Arbeit kleiner geistiger Eliten voraus, und zum Bewußtseinsinhalt breiterer Kreise der Bevölkerung wird eine Vorstellung erst dann, wenn ihre eigentlichen Träger und Schöpfer sie bereits zu überwinden beginnen. So sind heute in einer breiten Schicht der Funktionäre marxistische Auffassungen wirtschaftlicher Tatbestände lebendig, die ihre Schöpfer in einem ununterbrochenen Prozeß der Evolution bereits preisgegeben haben. Ähnlich werden auch kapitalistische Theorien in der öffentlichen Diskussion und Praxis vertreten, die ihre geistige Heimat im 19. Jahrhundert haben und inzwischen von den führenden Repräsentanten des kapitalistischen Wirtschaftssystems längst überwunden wurden.

Für die Gegenwart kann man mit einiger Sicherheit sagen, daß die Freiheit als Grundelement im wirtschaftlichen Prozeß, der ja immer das Ergebnis des Verhaltens von einzelnen Individuen ist, anerkannt wird. Besonders nachdrücklich wird hier die Konsumfreiheit betont; sie wird dem Einzelmenschen heute uneingeschränkt zugestanden. Die Freiheit der Produktionsentscheidungen dagegen ist nicht so unbestritten. Diese werden stär-

ker als ordnungsbedürftig angesehen, und schließlich wird die Freiheit der Kapitalbildung und Kapitalverwendung weithin ganz außerordentlich kritisch beurteilt. Sehr deutlich zeigt sich, daß der Begriff der Freiheit und seine Anwendung auf den verschiedenen Gebieten der Wirtschaft sozialkritisch betrachtet wird. Es gibt so etwas wie eine stillschweigende Übereinkunft darüber, daß die uneingeschränkte Freiheit um so kritischer zu bewerten sei, je mehr sie auf dem Gebiet der Verfügung über Produktionsmittel und Kapital angewendet wird. Sozialpsychologisch ist hier ein äußerst interessantes Ressentiment festzustellen, das seinen Ursprung sicherlich im 19. Jahrhundert hat — einer Zeit, in der der wirtschaftliche Ablauf stark von liberalen Vorstellungen beeinflußt war und in der die Freiheit des Produzierens zu wirtschaftlichen Fehlentscheidungen mißbraucht wurde. Noch immer meint man vielfach, daß über Produktionsvorgänge und die mit ihnen in engem Zusammenhang stehende Verwendung von Kapitalien willkürlich entschieden werden könne.

Inzwischen haben jedoch die steigenden Bevölkerungszahlen — 1871 lebten im Raum der heutigen Bundesrepublik 80, 1958 204 Menschen auf dem Quadratkilometer — ganz zwangsläufig die ordnenden Elemente im wirtschaftlichen Ablauf entwickelt und zu einer gelegentlich fast unheimlichen Perfektion gebracht. An diesem Prozeß sind sowohl der Staat aus Gründen der sozialen und politischen Selbsterhaltung wie auch die Wirtschaft aus Gründen der Selbstbehauptung beteiligt gewesen. Ob es sich um Ordnungen des Verhältnisses zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer, zwischen Produzenten und Konsumenten, zwischen Produktion und Handel, zwischen Landwirtschaft und Industrie oder anderer Beziehungsverhältnisse handelt, immer und überall wurde der freie wirtschaftliche Ablauf durch Gesetze und Vorschriften geregelt und damit vielfach beschränkt. Als Beispiel sei die Entwicklung des modernen Arbeits- und Tarifvertragsrechtes genannt. Ein Beispiel, das für viele stehen mag, für die umfangreiche Gesetzgebung auf dem Gebiet des Geld- und Kreditwesens, für die Ordnung des Wettbewerbes, für die zahlreichen gesetzlichen Eingriffe in das Verhältnis von landwirtschaftlicher Erzeugung zu dem Absatzbereich dieser Erzeugnisse. Hinzu kommt das große Gebiet der ordnenden Regelung, die von den industriellen und sozialpolitischen Fachverbänden der Wirtschaft selbst ausgeht und von ihnen in einem stillschweigenden Einvernehmen immer weiter ausgebaut wird. Und nicht zuletzt muß genannt werden das Grundgesetz der Deutschen Bundesrepublik, das entscheidende normative Grundordnungen festgelegt hat.

Die Freiheit, die durch ihre Bindung an das Gewissen des einzelnen erst ihren Sinn erhält, ist im heutigen Wirtschaftsablauf dem ihn bestimmenden und an ihm mitwirkenden Menschen unentbehrlich. Es sind die Freiheit der Berufswahl, die Freiheit der Niederlassung, die Konsumfreiheit und die Freiheit zur Durchführung einer Produktionsidee, die hier ausdrücklich genannt werden müssen. Eine schöpferische Gestaltung des Wirtschaftlichen ist ohne diese Freiheiten nicht möglich, und das persönliche Leben des in der Wirtschaft Tätigen, seine Arbeit und sein Berufsweg, hängen von ihnen ab. Nur die freie Wahl unter den gegebenen Möglichkeiten, nur die Freiheit des Entschlusses lassen die persönlichen Kräfte und die Fähigkeit zur Verantwortung im Individuum werden und reifen. Die Zentralverwaltungswirtschaft kennt den Menschen nur als Planziffer und Objekt. In der freien Wirt-

schaft ist er ein selbstbewußter und selbstentscheidender Träger der wirtschaftlichen Vorgänge, von dessen Beitrag die Effektivität des wirtschaftlichen Lebens abhängt. Die gegebenen Ordnungen schaffen für diese Freiheit den Rahmen und gelegentlich die Grenzen, sie heben sie aber nicht auf, sondern fordern sie im Gegenteil geradezu heraus. Sie sind einerseits ein positives Element, das den einzelnen in seine Grenzen weist und ihn vor Grenzüberschreitungen des anderen schützt. Sie können aber auch negativ wirken, wenn sie den Freiheitsraum soweit beschränken, daß die persönliche Verantwortlichkeit aufgehoben oder ausdrücklich abgenommen wird. An sich ist es kein Unglück, daß diese Gefahr besteht, denn sie fordert immer wieder dazu heraus, das Verhältnis von Freiheit und Ordnung grundsätzlich zu überprüfen. Der moderne Staat neigt seinem Wesen nach dazu, dem einzelnen Staatsbürger im Rahmen der von ihm geschaffenen und vertretenen Ordnung seinen Freiheitsraum zu beschränken. Aber er wird in diesem Bestreben ständig durch Individuen und Gruppen korrigiert, die gegen diese Beschränkung ankämpfen. Gefährlich wird die Entwicklung erst dann, wenn „Ordnung und Freiheit" nicht mehr Ideen, sondern Ideologien sind, hinter denen z. B. auf der einen Seite das Machtstreben der Bürokratie, auf der anderen Seite das Machtbewußtsein einer im wirtschaftlichen Raum besonders starken Gruppe, z. B. der Verbände, Gewerkschaften oder Produzenten-Vereinigungen steht. Da in unserer Bundesrepublik Freiheit und Ordnung nicht nur philosophische oder religiöse Postulate, sondern auch politische Grundbegriffe sind, werden die eigentlichen Entscheidungen über den vorparlamentarischen in den parlamentarischen Raum hineingetragen. Wirtschaft und Politik stehen in einem Spannungsverhältnis, und aus dieser Spannung heraus bestimmt sich Umfang und Bereich von Freiheit und Ordnung.

Es ist tröstlich zu wissen, daß — im Unterschied zum totalen Zwangsstaat — an der geistigen Auseinandersetzung, die hier der politischen Entscheidung vorangeht, die gleichen Menschen wie an dieser beteiligt sind. Der Staatsbürger ist identisch mit dem arbeitenden Menschen, der an der Schaffung und Verwendung des Sozialproduktes mitarbeitet. Die Gefahr, daß eine sinnvolle Synthese zwischen Freiheit und Ordnung nicht mehr zustande kommt, ist nur unter zwei Voraussetzungen gegeben: Einmal, wenn der Mensch den wesentlichen Teilbereich seines Lebens, die Arbeit in der Wirtschaft, absolut nimmt und in politischer Abstinenz zu einer Überbewertung des Wirtschaftlichen kommt. Zum anderen, wenn das politische Moment im einzelnen so bestimmend wird, daß darüber die Realität des Wirtschaftlichen der politischen Idee oder, was noch gefährlicher wäre, der politischen Ideologie geopfert wird. Wieweit diese Gefahr bei uns besteht, mag dahingestellt sein. Zahlreiche Einzelbeobachtungen lassen es mindestens als notwendig erscheinen, auf sie hinzuweisen.

In den nächsten Jahren stehen wir in der Bundesrepublik vor Entscheidungen auf wirtschaftlichem Gebiet, die den uralten Konflikt zwischen individuellem Freiheitsstreben und staatlichem Ordnungswillen neue Nahrung geben werden. In der Sozialpolitik versuchen die Träger sozialpolitischen Wollens im vorparlamentarischen Raum, die deutschen Gewerkschaften, durch Regelungen auf dem Gebiet der Arbeitszeit, durch Forderungen nach Erweiterung des Mitbestimmungsrechtes und durch Pläne zu einer Neuverteilung des gebildeten und noch zu bildenden Eigentums die Freiheit unternehmerischer Initiative zu beschrän-

ken. Alle diese Versuche werden unternommen unter dem Leitgedanken des Wohles der unselbständigen Arbeitnehmer und — bis zu einem gewissen Grade — deren größerer Freiheit. Aber bei einer sachlichen Würdigung dieser Bestrebungen darf man nicht übersehen, daß durch sie nicht nur wichtige Freiheitsmomente der Selbständigen, sondern auch die Freiheit der Nichtselbständigen eingeschränkt werden kann. Die Erfahrungen der letzten Jahre haben gezeigt, daß ordnende Maßnahmen auf dem Gebiete der Arbeitszeit oder der Sozialversicherung von den Betroffenen durchaus nicht immer als ein Mehr an Freiheit empfunden werden. Gerade in der Sozialpolitik wird sehr sorgfältig zu prüfen sein, wieweit eine Ordnung den für die Entwicklung der Selbstverantwortung notwendigen Freiheitsbereich so weit einengt, daß die individuellen Kräfte verkümmern und Gewissensentscheidungen des einzelnen der Apparatur der ordnenden Bürokratie zum Opfer fallen. Diese Gefahr ist gerade jetzt bei den Bemühungen zur Reform der Krankenversicherung durchaus sichtbar und wird auch, was man eigenartigerweise in der öffentlichen Diskussion wenig beachtet, von den Versicherten selbst erkannt.

In unserer Wirtschaftspolitik ist z. B. bei Regelung der Kartellfrage eine Gefahr deutlich geworden, vor der wir hier warnen möchten: Freiheit und Ordnung werden nicht als Grundlagen, sondern als Zweckformen gesehen. Beide Grundwerte staatlichen und wirtschaftlichen Lebens sowie die fruchtbare Spannung, die von ihrer Polarität ausgeht, werden unter dem Gesichtspunkt der Verwendbarkeit für bestimmte wirtschaftliche Interessen behandelt und dadurch verfälscht. Ideen werden zu Ideologien und dadurch in ihrem Wesen und ihrem Sinn umgebogen.

In der Agrarpolitik ist diese Gefahr besonders sichtbar. Ein Maximum von Ordnungssystemen wurde angewandt. Ordnung der Preise, Ordnung der Einfuhr, Ordnung des Absatzes, ja, z. B. in der Milchwirtschaft eine fast totale Ordnung mit festgelegten Qualitäten vom Stall bis zum Letztverbraucher. Dem liegt die wichtige Erkenntnis zugrunde, daß unsere Landwirtschaft sich heute noch nicht der Freiheit des Wettbewerbes mit anderen Erzeugungsgebieten stellen kann und daß sie, weil sie an Naturgesetzlichkeiten gebunden ist, sich grundsätzlich nicht mit der industriellen Produktion vergleichen und deswegen nicht genau wie diese behandeln läßt. Nur unter diesen Gesichtspunkten werden die erheblichen finanziellen Opfer des Ganzen und des einzelnen vertreten. Aber dieses Maximum von Ordnungselementen wird — wie die parlamentarische Verabschiedung des „Grünen Planes" gezeigt hat — doch nur angewandt, um unsere Landwirtschaft durch Hilfen auf das Stadium der Freiheit vorzubereiten und dafür fähig zu machen. Landwirtschaftliche Verbände fordern diese Ordnungsmaßnahmen jedoch als Dauerzustand, und das andere Grundelement unserer Wirtschaft, die Freiheit, ist ihnen dann nicht erwünscht, wenn sie zu anstrengend und zu risikoreich erscheint.

Es fehlt nicht an gleichen Versuchen im Bereich der industriellen Wirtschaft und auch in Teilbereichen des Handels. Fast alle Bemühungen, die auf Preisbindungen und Preisabsprachen zielen, um so Marktpositionen gegen Marktgegebenheiten zu behaupten, sind bewußter Verzicht auf die doch so oft und so leidenschaftlich betonte Freiheit unternehmerischer Arbeit und unternehmerischen Wettbewerbs. Wer die Freiheit als Grundlage schöpferischer Arbeit ansieht — und die Arbeit des Unternehmers ist Schöpfertum in der Zusammenfassung

der Produktionsfaktoren und der Gestaltung der Märkte —, der wird alle ordnenden Einschränkungen der Freiheit mit Sorge sehen. Und er wird einen Mißbrauch der Idee der Ordnung zugunsten von Interessen feststellen müssen. Überall, wo Ordnung im Sinne von Stabilisierung von Marktpositionen gefordert und praktiziert wird, geht es nicht darum, im Rahmen des Ganzen ein notwendiges und gesundes Verhältnis von Freiheit und Ordnung herzustellen, sondern um Durchsetzung einer Interessenten-Ideologie.

Die kommenden Jahre werden im Zuge der Bildung großer, supranationaler Wirtschaftsräume verstärkt im Zeichen dieses Ringens zwischen Freiheit und Ordnung stehen. Es ist die Aufgabe der gesetzgebenden Körperschaften, dabei so vorzugehen, daß Ordnung als sittlich vertretbare und notwendige Gestaltungsmacht für das Ganze von Volk und Wirtschaft in einem Umfang gesetzt wird, der den Bereich der an das Gewissen gebundenen Freiheit als Grundlage schöpferischer Selbstverantwortung gewährleistet.

Hans M. Müller

In der spätantiken wie in der nachchristlichen, modernen Gesellschaft wird von Liebe und Treue, von Recht und Gerechtigkeit, von Freiheit und Gehorsam, von Pflicht und Tugend, von Mitmenschlichkeit und Solidarität geredet — und übrigens durchaus nicht nur geredet; vom Gesetz geforderte Werke sind vielmehr auch zu allen Zeiten da (vgl. Röm. 2, 14 f.), ein Faktum, das die christliche Ethik nicht zu diffamieren hat, um so weniger, als es dem gelebten Ethos mindestens der heutigen Gemeinden einen Beichtspiegel vorhält. Den Haustafeln kommt es wirklich auf die guten Werke an, die nirgends anders als in der menschlichen Gesellschaft, in deren Institutionen, und zwar als Vollzug von Gerechtigkeit und Billigkeit, von Ordnung und Gehorsam geschehen können, als das Vorletzte, das durch die Liebe nicht geschmäht und diffamiert, sondern erfüllt und geheiligt wird, während zugleich dieselbe Liebe, als eine Gnadenvollmacht der Christen, es ausschließt, darauf eine Selbstrechtfertigung aufzubauen oder der vor- und nachchristlichen Mythisierung der Institutionen oder des handelnden Menschen zu verfallen. Die Liebe, welche die Gestalt der gesellschaftlichen, guten Werke in diesem Aion annimmt, erhält diese guten Werke, ohne die weder Ehe noch Haus noch Staat noch wirtschaftlicher Betrieb noch das Verhältnis der Völker und der Rassen auch nur einen Tag einigermaßen in Gang gehalten werden könnten, in ihrer Weltlichkeit. Und doch sind und bleiben sie nun die Taten und das Leben der Liebe in der Gemeinde, zu welcher deren Glieder gerufen und zugleich ermächtigt werden.

Heinz-Dietrich Wendland

Die da satt waren, sind ums Brot Knechte geworden, und die Hunger litten, hungert nicht mehr

Wir sind alle nach 1945 eine Zeitlang Knechte des Brotes gewesen. Wir haben erlebt, wie jeder Gedanke, jedes Gefühl, Freude wie Schmerz, ja oft sogar jedes Gebet gleichsam aufgesogen wurde von der Frage: Woher nehmen wir das tägliche Brot? Es ist furchtbar, wenn uns der Hunger zu Knechten des Brotes macht.

Die Beterin des Alten Bundes spricht davon, wie unversehens durch Gottes Eingreifen die Hungrigen satt und die Satten „ums Brot Knechte werden" können (1. Sam. 2,5). Aber — leuchtet nicht durch dieses Wort noch eine andere Wahrheit? Es gibt ein Sattsein, das nicht erst von der Knechtschaft durch den Hunger abgelöst zu werden braucht, sondern das schon selber Knechtschaft *ist*. Es gibt eine Sattheit, die den Menschen so beherrscht, daß er nichts zu denken vermag als dies eine: Wie fange ich es an, daß ich immer satt bleibe? Und das ist noch viel furchtbarer, als wenn der Hunger uns zu Knechten macht. Knechte des Sattseins — das heißt: gebunden an Gewohnheiten, an Behagen und Bedürfnisse; das heißt: nicht hinausschauen können über das, was wir besitzen.

Der Christ darf nicht Knecht des Brotes werden; er muß sich darin üben, die Fesseln des Sattseins immer wieder abzuwerfen. Er muß hungern können, denn der leibliche Hunger ist das Bild des großen Verlangens nach Gott und seiner Gerechtigkeit. *Dieser* Hunger ist es, den wir leicht über dem Reichtum an materiellen Gütern und der leiblichen Sattheit vergessen. Deshalb tut es dem Satten not, daß er fastet.

Die christliche Kirche hat von alters her die Gefahr des Sattseins erkannt und versucht, ihr durch geregelte Fasttage und Fastenzeiten zu begegnen. Auch die evangelische Christenheit, die diese Gefahr lange Zeit kaum beachtet hatte, beginnt sie heute wieder zu sehen; so sind z. B. in der neuen Agende der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands die Wochen vor Ostern wieder ausdrücklich als „Fastenzeit" bezeichnet.

Wer dieser Weisheit der Kirche folgt und in solchen Zeiten seinen leiblichen Hunger in Zucht nimmt, dem kann ein geistliches Erfülltsein und eine Freude geschenkt werden, die ihm bisher „unter den Sorgen, Reichtum und Wollust dieses Lebens" (Luk. 8,14) verborgen geblieben waren. Er kann erfahren, daß das Wort der alttestamentlichen Beterin buchstäblich wahr ist: „Und die Hunger litten, hungert nicht mehr."

Edith Thomas

GÜNTHER STÖKL

„Wissenschaftlich-atheistische Propaganda" in der Sowjetunion

Die herrschende Ideologie in der Sowjetunion, der Marxismus-Leninismus, und Religion, sei es welcher Art auch immer, sind grundsätzlich unvereinbar. Jeder Kommunist wird diesen Satz bestätigen und jeder Nichtkommunist sollte ihn kennen. Grundsätzlich dürfte es also dort, wo der Marxismus-Leninismus herrscht, überhaupt keine Religion geben. Daß es sie doch gibt, liegt nicht an einer Inkonsequenz der kommunistischen Lehre und auch nicht am fehlenden Willen der Kommunisten, dort, wo sie die Macht haben, ihre Lehre zu verwirklichen, sondern das liegt allein am Widerstand der Menschen, die noch Religion haben, der Christen vor allem, aber nicht nur der Christen.

Wo es aus Gründen, die sehr verschiedener Art sein können, aber bisher niemals etwas mit einem Gesinnungswandel, mit einer Änderung der Lehre zu tun hatten, nicht ratsam erscheint, die zum totalen Sieg führende Strategie unmittelbar und offen anzuwenden, da beschränkt sich die kommunistische Parteiführung in der Sowjetunion wie in den anderen kommunistisch regierten Ländern auf einen taktisch wechselnden Kampf mit beschränkten, zuweilen sogar sehr beschränkten Zielen. Die Religionsverfolgung und Gottlosenbewegung in der Sowjetunion hat ihre Taktik mehrfach gewechselt, ihr strategisches Ziel ist aber stets unverändert gleich geblieben.

Strategie und Taktik von der Oktoberrevolution bis zu Stalins Tod

Mit der Machtergreifung der Bolschewiken im November des Jahres 1917 wurden sämtliche antikirchlichen und antireligiösen Ressentiments freigesetzt, die von den ideologischen Ahnen der Revolution im Westen wie in Rußland selbst aufgespeichert worden waren. Ressentiment ist freilich kein zureichender Ausdruck für leidenschaftlichen Haß. Die Theorie stammte von Marx: Religion als Teil des ideologischen Überbaus, als Instrument im Dienst der herrschenden Klasse, als falsche Lehre — weil sie mit dem naturwissenschaftlich-materialistischen Weltbild nicht vereinbar ist, als schädliche Lehre — weil sie Widerstandswillen und Kampfgeist der unterdrückten Klasse lähmt. Der Affekt stammte von den russischen Revolutionären des 19. Jahrhunderts und hatte Wurzeln, die tief in die russische Geschichte zurückreichen; er kann als Reaktion auf die historische Staatshörigkeit der russischen orthodoxen Kirche verstanden werden. Lenin hat beides vereint, die westliche Theorie und

den heimischen Affekt; dadurch wurde seine Religionsfeindschaft um vieles radikaler und aggressiver als die von Marx. Und er hatte nun die Macht zur praktisch-politischen Konsequenz.

Dreierlei ist für die nachrevolutionäre Entwicklung charakteristisch: 1. Maßnahmen, die auf eine *Entmachtung der Religion*, auf ihre völlige Ausschaltung aus dem öffentlichen Leben abzielten und dieses Ziel auch in kurzer Zeit erreichten. Es begann nach einigen provisorischen Verfügungen und vorbereitenden Beratungen mit dem Dekret des Rates der Volkskommissare vom 2. Februar 1918 „Über die Trennung der Kirche vom Staat und der Schule von der Kirche"[1]) und führte über die Enteignung des kirchlichen Besitzes zu einer administrativen Verfolgungspolitik, die in den zwanziger Jahren allmählich jedes sichtbare kirchlich-religiöse Leben unmöglich machte. Richtete sich der Schwerpunkt des Angriffes im ersten Jahrzehnt gegen die orthdoxe Kirche, während sich der Islam mit Rücksicht auf die Nationalitätenpolitik und die Sekten als willkommene Spaltpilze eines relativen Wohlwollens erfreuten, so bildete sich um das Jahr 1930 eine Nivellierung des religionsfeindlichen Verfahrens aus. Im Ergebnis waren die Kirchen als „feudale Institutionen" beseitigt, und man mochte sich der Hoffnung hingeben, daß auch die Religionen als ideologische Überbauten einer nicht mehr existenten sozial-ökonomischen Basis von selbst verschwinden würden. Träger der religionsfeindlichen Politik war der Staat.

2. Der Aufbau einer neuen, der „sozialistischen" Ordnung in Staat und Gesellschaft, Wirtschaft und Kultur nicht etwa nur nach säkularen, religionsfremden Prinzipien, sondern auf der Grundlage einer alles durchdringenden und alles bestimmenden, *prinzipiell religionsfeindlichen Ideologie*, des Marxismus-Leninismus, des dialektischen und historischen Materialismus. Von einschneidender Bedeutung mußte das vor allem im Bildungswesen aller Arten und Stufen sein. Pausenlos, von morgens bis abends und von der Wiege bis zum Grabe sollte der Sowjetbürger der Unterrichtung und Ausrichtung im Sinne der neuen Ideologie ausgesetzt sein, die auch dann, wenn sie nicht unmittelbar religionsfeindlich wirkte, doch niemals ein Hehl daraus machte, daß sie sich selbst für unvereinbar mit der Religion hielt. Es trat also neben die negative Bekämpfung der Religion etwas Positives, an die Stelle der religiösen Weltanschauung die Weltanschauung des „wissenschaftlichen Sozialismus", und zwar trotz allen Parallelen, die man immer wieder festgestellt hat, nicht als Religionsersatz oder Religion mit umgekehrtem Vorzeichen — jedenfalls nicht im Selbstverständnis —, sondern als endgültige, wissenschaftlich unanfechtbare Antwort auf alle Fragen des Menschen. Auch ohne unausgesetzten direkten Kampf mußte die Religion aus dem Bewußtsein des Menschen verdrängt werden. Selbst dann, wenn die Ideologie im ganzen zunächst gar nicht verstanden werden konnte, mußte die Unkenntnis des Religiösen den Boden bereiten. Auch für die Realisierung der ideologischen Postulate im Bildungswesen war in erster Linie der Staat verantwortlich.

3. Die aktive propagandistische Bekämpfung aller Religionen durch eine eigens zu diesem Zweck in Gang gesetzte und nach verschiedenen Vorstufen 1929 als *„Verband der kämpfenden Gottlosen"* institutionalisierte Bewegung. Die Methoden der Gottlosen-Propaganda waren zum Teil jene der „wissenschaftlichen Aufklärung", die — wie wir sehen werden — auch heute Anwendung finden, zum andern und größeren Teil jedoch bestanden sie in einer maßlos primitiven, unflätigen Beschimpfung und Verleumdung in Wort und Bild. Es genügt, einen Jahrgang der Zeitschrift „Besboshnik" („Der Gottlose") durchzublättern, um zu erkennen, welches Ausmaß hemmungsloser Verhetzung man in jenen Jahren für ein geeignetes Mittel der Religionsbekämpfung hielt; es ist uns nur eine Parallele auf anderem Gebiete bekannt — die antisemitische Hetze des nationalsozialistischen „Stürmer". Hinter der Gottlosenbewegung stand unmittelbar die kommunistische Partei der Sowjetunion, die selbstverständlich kraft ihrer alles beherrschenden Stellung auch die staatlichen Maßnahmen plante und auslöste.

Daß es dem systematischen Zusammenwirken von staatlicher Ausschaltung, Unterdrückung und Verfolgung, von weltanschaulicher Verdrängung und propagandistischer Bekämpfung nicht gelungen ist, die Religion in der Sowjetunion auszurotten, ist ein ganz erstaunliches Faktum. Mit dem Jahre 1931 etwa war ein Höhepunkt erreicht, danach ließ der Schwung des kämpferischen Gottlosentums merklich nach und die sowjetische Staatsführung unter Stalin hatte in den folgenden Jahren offenbar Grund, die Dinge nicht auf die Spitze zu treiben; mit der Stalin-Verfassung von 1936 kamen die Geistlichen sogar wieder in den Genuß der formalen staatsbürgerlichen Rechte.

Ein deutlich sichtbarer Wandel der Taktik trat jedoch erst im *zweiten Weltkrieg* ein. Die Existenzbedrohung der Sowjetunion durch den deutschen Angriff zwang Stalin zum Aufgebot und zur Zusammenfassung aller verfügbaren materiellen und moralischen Abwehrkräfte, auch der religiösen; zumindest hatte man nun andere Sorgen, als offenbar immer noch erhebliche Teile der Bevölkerung durch ideologisch bedingte Schikanen den patriotischen Aufgaben zu entfremden; auch zwang die Rücksicht auf die westlichen Verbündeten zur Mäßigung. Der „Verband der kämpfenden Gottlosen" wurde aufgelöst, die der Gottlosen-Propaganda dienende, in Massenauflagen erscheinende Presse und Publizistik eingestellt. Die russische orthodoxe Kirche, bis dahin in einem scharf kontrollierten, mühseligen und ständig bergab führenden modus vivendi mit dem Staate, entzog sich dem Appell an ihre patriotische Gesinnung nicht und erhielt dafür im Rahmen der bestehenden Gesetze erträglichere äußere Lebensbedingungen. Weit entfernt von der ehemaligen Stellung einer privilegierten Staatskirche wurde sie nun — seit 1943 wieder unter der Leitung eines Patriarchen — zu einer Art tolerierter Staatskirche, die sich auch nach dem Kriege für allerhand politische, nicht zuletzt außenpolitische Zwecke gebrauchen ließ. So kriegsbedingt die taktische Kursänderung gewesen war, der neue, gemäßigtere Kurs wurde auch nach dem Kriege bis zu Stalins Tod

beibehalten. Die mit dem Namen Shdanovs verknüpfte radikale stalinistische Kulturpolitik gab sich zwar wünschenswert kämpferisch, aber der Kampf ging gegen andere Gegner.

Der Beschluß der KPdSU vom 10. November 1954

Erst nach dem Tode Stalins gewannen die Dinge wiederum ein etwas anderes Gesicht. Maßgebend ist der Beschluß des Zentralkomitees der KPdSU vom 10. November 1954. Nun ist der Sinn sowjetischer Standortbestimmungen nicht immer ohne weiteres aus dem Wortlaut der Deklarationen abzulesen, von der Motivierung ganz zu schweigen. So hat z. B. der XX. Parteitag der KPdSU in der Sowjetunion selbst die sogenannte Entstalinisierung nicht etwa ausgelöst, sondern unter Kontrolle gebracht, ganz abgesehen davon, welche Rolle der berühmten Geheimrede Chruschtschows im internen Machtkampf zukam. Nicht unähnlich verhält es sich bei dem genannten November-Beschluß. Formal enthält er kaum anderes als eine Sanktionierung der von Stalin seit 1941 betriebenen Kirchen- und Religionspolitik. Als ob der „Verband der kämpfenden Gottlosen" erst gestern und nicht schon vor dreizehn Jahren aufgelöst worden sei, stellt das Zentralkomitee fest, daß es die Partei bei ihrem Kampf um wissenschaftliche Aufklärung und gegen religiöse Vorurteile stets für erforderlich gehalten habe, „jede Verletzung der Gefühle der Gläubigen zu vermeiden", daß aber untergeordnete Organe „in der letzten Zeit" häufig gegen dieses Prinzip verstoßen hätten. Die erste Feststellung entspricht faktisch nicht der Wahrheit, die zweite könnte man viel eher auf die Zeit vor dem zweiten Weltkrieg als — von Einzelfällen vielleicht abgesehen — auf „die letzte Zeit" beziehen. Sei dem wie immer, da die Kirche ihrer loyalen Haltung wegen nicht mehr als politisch gefährlich betrachtet werden könne, müsse „der Kampf gegen die religiösen Vorurteile jetzt (also war es früher doch anders!) als ideologischer Kampf der wissenschaftlichen, materialistischen Weltanschauung gegen die unwissenschaftliche, religiöse Weltanschauung angesehen werden". „Administrative Maßnahmen und beleidigende Ausfälle aller Art" seien zwecklos und brächten nur die gegenteilige Wirkung hervor, dagegen sei „eine tiefgreifende wissenschaftlich-atheistische Propaganda durchzuführen".

Der Terminus „wissenschaftlich-atheistische Propaganda" war neu, die Sache keineswegs. Worauf es dem Zentralkommitee offenbar ankam, war etwas ganz anderes, nämlich den Kampf gegen die Religion in der Form der „wissenschaftlich-atheistischen Propaganda" zu aktivieren, die Lässigkeit der letzten stalinistischen Periode in diesem Punkt zu überwinden. Die Verlagerung der Auseinandersetzung auf rein geistiges Gebiet — man könnte auch von einer Ablösung des „politischen Atheismus" durch einen weltanschaulichen Atheismus sprechen — dürfe nicht zu einer Schwächung des Kampfes, sondern müsse im Gegenteil zu seiner Belebung führen. Denn weltanschauliche Neutra-

lität sei für die kommunistische Partei, „die sich auf die einzig richtige wissenschaftliche Weltanschauung stützt — den Marxismus-Leninismus und seine theoretische Grundlage, den dialektischen Materialismus —", völlig ausgeschlossen. Am Ende gibt der November-Beschluß konkrete Richtlinien für die Durchführung, und zwar 1. thematischer, 2. personeller und 3. institutioneller Art.

Die gegenwärtige Praxis der wissenschaftlich-atheistischen Propaganda

Inhalt der wissenschaftlich-atheistischen Propaganda müsse die wissenschaftliche, „allgemeinverständliche Erklärung der wichtigsten Erscheinungen im Leben der Natur und der Gesellschaft" sein, „z. B. des Aufbaus des Weltalls, der Entstehung des Lebens und der Menschen auf der Erde . . .". 2. Als *Träger* der wissenschaftlich-atheistischen Propaganda dürften „ausschließlich wissenschaftlich qualifizierte" Kräfte herangezogen werden — wir würden sagen „akademisch Gebildete". 3. In den Dienst der wissenschaftlich-atheistischen Propaganda seien mehr und besser als bisher alle Einrichtungen des *Bildungswesens* zu stellen, „Kulturpaläste, Klubs, Bibliotheken, Lesesäle, Vortragssäle, Parks für Kultur und Erholung und andere Kultur- und Bildungsanstalten"[2]).

Beschlüsse des Zentralkomitees der KPdSU sind keine platonischen Ermahnungen zu staatsbürgerlichem Wohlverhalten, sondern Initialzündungen, die den Motor eines komplizierten und weitverzweigten Apparates in Gang setzen. Die wissenschaftlich-atheistische Propaganda lief an, kaum bemerkt, jedenfalls aber nicht sonderlich ernstgenommen von den Beobachtern der freien Welt. Inzwischen sind vier Jahre vergangen und das in dieser Zeit angefallene Material an Publikationen und Erfahrungsberichten hat beträchtlichen Umfang. Unseren Überblick darüber gliedern wir nach den Richtlinien des November-Beschlusses, jedoch in der umgekehrten Reihenfolge.

1. Der Einsatz aller Bildungsmittel zur Aktivierung der wissenschaftlich-atheistischen Propaganda. Obwohl im November-Beschluß nicht ausdrücklich erwähnt, gehört dazu natürlich auch die *Schule*. Geeignete Ansatzpunkte bieten dafür sowohl naturwissenschaftliche wie historische Gegenstände. Der Lehrer erhält in seinen Fachzeitschriften entsprechende Anleitung, der Historiker z. B. in der Zweimonatsschrift „Der Geschichtsunterricht in der Schule". Aus diesem Organ zwei Beispiele: Eine Moskauer Lehrerin berichtet über ihre Erfahrungen in der Durchführung der wissenschaftlich-atheistischen Erziehung im Unterricht über die Geschichte der alten Welt. In dieses Gebiet gehört das Thema „Entstehung des Christentums". Es ist so zu behandeln, daß nicht der leiseste Zweifel an dem natürlichen, wirtschaftlich und sozial bedingten Ursprung übrig bleibt[3]). In einem anderen Artikel wird die Frage erörtert, wie man die Geschichte Rußlands im 18. und 19. Jahrhundert darstellen müsse, um

der Forderung wissenschaftlich-atheistischer Propaganda zu genügen. Hier ist zunächst eine allgemeine Empfehlung von Interesse: Der Schüler müsse zur Überzeugung gebracht werden, daß die Geschichte ein völlig durchschaubarer, kausaler Prozeß ist, der sich nach materiell bedingten Gesetzen abwickelt; diese Überzeugung werde ihn gegen religiöse Einflüsse immun machen. Im besonderen sei klar zu machen, und zwar an konkreten Beispielen, deren eine ganze Anzahl mitgeteilt werden, daß die russische orthodoxe Kirche als Institution zur feudalistischen Ausbeuterklasse gehörte (sozial schädlich!) und dem wissenschaftlichen Fortschritt im Wege stand (Vermittlung eines falschen Weltbildes!)[4]).

Die Bemühungen der Schule allein genügen aber offenbar nicht, sie müssen durch außerschulische Bildungsmittel ergänzt und in der *Erwachsenenbildung* fortgesetzt werden[5]). Den einzelnen Institutionen fällt dabei je nach ihrem Rang und Tätigkeitsgebiet vor allem die Aufgabe zu, aufklärende, propagandistische Vorträge zu veranstalten (auf den unteren Stufen lokaler Kultureinrichtungen vom einzelnen Betrieb und Dorf aufwärts) und wissenschaftlich-atheistische Propaganda-Broschüren herauszugeben (auf den höheren Stufen, etwa der Kulturapparate der einzelnen Sowjetrepubliken). Die Hauptlast der Propaganda hat die „Allunionsgesellschaft zur Verbreitung politischer und wissenschaftlicher Kenntnisse" mit ihren über das ganze Land verstreuten Zweigstellen zu tragen. Im Jahre 1954 etwa veranstaltete diese Gesellschaft 120 000 Vorträge über wissenschaftlich-atheistische Themen, d. h. 9 Prozent aller überhaupt von ihr veranstalteten Vorträge waren der antireligiösen Propaganda gewidmet. Eine Zahl, die bei den vorhandenen Möglichkeiten jedoch offenbar einen Rekord darstellte und die in den folgenden Jahren, sehr zum Mißvergnügen der verantwortlichen Stellen, merkbar absank. Dagegen hat die publizistische Propagandatätigkeit in den letzten Jahren beträchtlich zugenommen. Für das Gesamtgebiet der Sowjetunion liegen keine Zahlen vor, aber allein in der Ukrainischen SSR erschienen in den Jahren 1956/57 102 Bücher und Broschüren wissenschaftlich-atheistischen Inhalts, in der Weißrussischen SSR deren mehr als dreißig. Und die Auflagenziffern sind dem Zweck entsprechend hoch: bei den in mehreren Serien erscheinenden gedruckten Vorträgen der oben genannten Allunionsgesellschaft schwanken sie zwischen 130 000 und 180 000, bei umfangreicheren Broschüren zwischen 20 000 und 50 000; von einer Auswahl aus den Äußerungen von Marx und Engels „Über die Religion" wurden 100 000, von einer Neuausgabe der antireligiösen Schriften E. M. Jaroslavskijs, des 1943 gestorbenen ehemaligen Präsidenten des Verbandes kämpfender Gottloser und Herausgebers zahlreicher antireligiöser Periodica, 75 000 Exemplare aufgelegt, und selbst die Bände der von der Akademie der Wissenschaften der UdSSR herausgegebenen „Wissenschaftlich-atheistischen Bibliothek", die sich ihrem Inhalt nach (z. B. Übersetzungen von Werken Lukians oder von Schriften Holbachs) mehr zur Vorbereitung der Propagandisten als zur unmittelbaren Propaganda eignen, erscheinen noch in Auflagen

von 10000 Exemplaren. Bezieht man Zeitschriften- und Zeitungsartikel mit ein, so ergeben sich natürlich noch weit höhere Zahlen. Eine systematische Bibliographie der in den Jahren 1952 bis 1954, also noch vor dem November-Beschluß, erschienenen Literatur zur Geschichte der Religion und des Atheismus weist nicht weniger als 579 Positionen auf[6]). Die antireligiöse Propaganda in Wort und Schrift läuft also auf vollen Touren.

Allerdings zeigen die Erfahrungsberichte und Kritiken der jüngsten Zeit, daß man an der Wirkung dieser traditionellen Propagandamethoden zu zweifeln beginnt. Dieser Zweifel führt zu einer ganzen Reihe von Forderungen, die sich zum Teil an die maßgebenden Stellen in Staat und Partei richten, zum Teil eine nicht uninteressante Selbstkritik darstellen: Man müsse die Massenbeeinflussungsmittel — Presse, Rundfunk, Fernsehen, Theater und Kino — weit mehr als bisher in den Dienst der antireligiösen Propaganda stellen, man müsse das Niveau der Propaganda heben und sie den örtlichen Gegebenheiten sowie den veränderten Methoden des religiösen Gegners anpassen. Man dürfe nicht im Theoretisch-Ideologischen hängenbleiben, sondern müsse erkennen, daß es auch objektive Gründe dafür gebe, daß „religiöse Stimmungen" aufkämen und daß unaufgeklärte Menschen bei der Religion Hilfe suchten: Trockenheit und Mißernten in Agrargebieten, überhaupt „Schwierigkeiten und Widersprüche, die im Verlaufe des Aufbaus der kommunistischen Gesellschaft auftreten", politisch-militärische Elementarkatastrophen wie der zweite Weltkrieg, Perioden internationaler Spannungen, aber auch persönliches Leid und ähnliches mehr. Solche Selbstkritik, die mitunter auch gewisse Rückschlüsse auf die Lebendigkeit des zu bekämpfenden religiösen Denkens erlaubt, mündet zwangsläufig in der Forderung nach besser qualifizierten Propagandisten.

2. *Die Schaffung der personellen Voraussetzungen für eine wirksame wissenschaftlich-atheistische Propaganda.* Immer wieder wird hervorgehoben (nach vierzig Jahren der Trennung von Schule und Kirche!), daß die Grundlegung eines materialistischen Weltbildes gewissermaßen automatisch durch den naturwissenschaftlichen und historischen Schulunterricht nicht genüge, solange sich nicht nur bei den Schülern, sondern auch bei manchen Lehrern religiöse Vorurteile fänden. Für die Ausbildung der Propagandisten-„Kader" käme es, über eine stärkere Betonung der wissenschaftlich-atheistischen Thematik in allen Lehrplänen hinaus, vor allem auf die Einrichtung einschlägiger Vorlesungen an den Hochschulen an; diese Forderung wird mit Nachdruck erhoben. Umgekehrt wird tadelnd festgestellt, daß sich gerade die höchstqualifizierten wissenschaftlichen Kräfte nur in geringem Maße an propagandistischen Aufgaben dieser Art beteiligen. Das wird in der Praxis sicher zutreffen und kann im einzelnen sehr verschiedene Gründe haben, formal erscheint der Vorwurf jedoch nicht ganz berechtigt, denn im Jahre 1955 hat das Präsidium der Akademie der Wissenschaften der UdSSR offensichtlich in Durchführung des ZK-November-Beschlusses vom vorhergehenden Jahr eine eigene „Kommission zur Koordinierung der Tätigkeit der Institutionen der Akademie der

Wissenschaften der UdSSR für Fragen der wissenschaftlich-atheistischen Propaganda" gebildet. Den Vorsitz dieser Kommission hatte bis zu seinem noch im selben Jahr erfolgten Tode der greise bolschewistische Religionsexperte V. D. Bontsch-Brujewitsch, und die von ihr koordinierte Tätigkeit ist natürlich eine Tätigkeit (nach sowjetischen Maßstäben) höchstqualifizierter wissenschaftlicher Kräfte. Sie sind in mehreren Institutionen konzentriert, von denen zwei, das seit 1932 bestehende Museum für Geschichte der Religion und des Atheismus in Leningrad[7]) und der Sektor für Geschichte der Religion und des Atheismus im Geschichtsinstitut der Akademie der Wissenschaften der UdSSR, ebenfalls von Bontsch-Brujevitsch geleitet wurden. Besondere Bedeutung kommt im Hinblick auf die nichtchristlichen Religionen innerhalb und außerhalb der Sowjetunion dem Orientalischen Institut der Akademie der Wissenschaften der UdSSR zu. Die Koordination findet ihren Ausdruck in Publikationen, die äußerlich den propagandistischen Charakter durchaus nicht hervorkehren, sondern mit dem ganzen Gewicht wissenschaftlicher Apparatur seriöses Ansehen beanspruchen, sehr ins einzelne gehen und u. a. im quellenmäßigen Detail ein bisher in der Sowjetunion unbekanntes Interesse an der Geschichte der russischen orthodoxen Kirche an den Tag legen. Neben der bereits genannten „Wissenschaftlich-atheistischen Bibliothek" und einzelnen Monographien sind als mehr oder minder periodische Veröffentlichungen zu nennen die „Fragen der Geschichte der Religion und des Atheismus" (1953 bis 1958 fünf Bände) und das „Jahrbuch des Museums für Geschichte der Religion und des Atheismus" (Band 1 - 1957). Zwar sind die Auflagenziffern hier dem Umfang und dem wissenschaftlich anspruchsvollen Charakter gemäß relativ klein, aber man kann doch keineswegs behaupten, daß der Propagandist von den wissenschaftlichen Spitzeninstitutionen im Stich gelassen würde.

3. *Die Thematik der wissenschaftlich-atheistischen Propaganda.* Aus über hundert uns vorliegenden Büchern und Broschüren, aus dem Inhalt der genannten Sammelbände und Jahrbücher, sowie aus bibliographischen Übersichten läßt sich ohne Mühe erkennen, welche Themen im Sinne wissenschaftlich-atheistischer Propaganda für besonders fruchtbar gehalten werden. Sehen wir von allgemeinen Erörterungen und Erläuterungen des ideologischen Standpunktes in der Religionsfrage ab, die unter Titeln wie „Materialismus und Religion", „Der dialektische Materialismus — die philosophische Grundlage des proletarischen Atheismus", „Wie verhält sich die kommunistische Partei zur Religion?", „Was ist Religion?", „Über den Glauben an Gott", „Über den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele", „Das reaktionäre Wesen der religiösen Ideologie" usw. erscheinen und gewöhnlich aus der Feder von „Philosophen" stammen, die sich für dieses Gebiet spezialisiert haben, so sind es im einzelnen jene Punkte der Natur- und Menschheitsentwicklung, an denen die Kontinuität des gesetzmäßigen Fortschreitens gefährdet erscheint und im religiösen Weltbild das Wirken des Schöpfergottes sichtbar wird. Solche Einbruchsstellen des Metaphysischen sind in der naturgeschichtlichen Phase die

Entstehung der Welt, die Entstehung des Lebens und die Entstehung des Menschen, in der geschichtlichen Phase der Ursprung der Religion überhaupt und der der großen Weltreligionen im besonderen. An der Lösung dieser Probleme im materialistischen, die Existenz Gottes ausschließenden Sinn sind eine ganze Reihe von Wissenschaften beteiligt: Astronomie, Geologie, Biologie, Anthropologie, Prähistorie und Ethnographie, sowie schließlich die historischen Disziplinen im engeren Sinne. Es fällt jedoch auf, daß der Anteil der Naturwissenschaften an der wissenschaftlich-atheistischen Propaganda aller Stufen weniger durch die naturwissenschaftlichen Experten selbst als durch die philosophisch-ideologischen Betreuer der Naturwissenschaft wahrgenommen wird. So sind die Beiträge eines Sammelbandes „Naturwissenschaft und Religion" nicht von Astronomen, Biologen usw., sondern von den Mitarbeitern des Philosophie-Instituts der Akademie der Wissenschaften der UdSSR, und zwar eines eigenen Sektors für philosophische Fragen der Naturwissenschaft, verfaßt[8]). Bei der Geschichte dagegen sind keine solchen ideologischen Vermittler eingeschaltet. Der Grund ist leicht einzusehen: Während die Ideologie an die Naturwissenschaften gewissermaßen erst herangebracht werden muß, steckt sie in der sowjetischen Geschichtswissenschaft von vorneherein drin. Unter den historischen Problemen steht die Entstehung des Christentums mit Abstand an erster Stelle[9]). Es ist deutlich, daß der Hauptgegner das Schwergewicht der Propaganda auf sich zieht, doch lassen sich in der propagandistischen Behandlung der einzelnen christlichen Kirchen erhebliche Unterschiede feststellen.

Der negativen Behandlung der Geschichte der Religion steht die positive Behandlung der Geschichte des Atheismus gegenüber, weniger eine Problemreihe als eine Ahnengalerie des Freidenkertums, aufschlußreich genug für die geistige Herkunft der sowjetischen Ideologie. Die Reihe der Vorläufer beginnt — ganz europäisch — mit den alten Griechen und Römern, um in großen Sprüngen über Kopernikus, Giordano Bruno und Galilei als die Begründer des modernen naturwissenschaftlichen Weltbildes und über die französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts in die russische Tradition des Vulgärmaterialismus bei revolutionären Nihilisten (Tschernyschevskij, Dobroljubov, Pisarev) und Naturwissenschaftlern (Pavlov, Setschenov, Timirjasev, Mitschurin) der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu münden. Am Ende stehen neben den „Klassikern des Marxismus-Leninismus" Marx, Engels und Lenin (Stalin hat diesen bei Lebzeiten erworbenen Rang ja inzwischen verloren) G. V. Plechanov und E. M. Jaroslavskij[10]).

In der Thematik, in der Verschiedenheit der Intensität, mit der die einzelnen Themen erörtert werden, spiegelt sich jedoch nicht nur das ideologische Erbe wider, sondern auch etwas ganz anderes, nämlich die aktuell-politische Zweckmäßigkeit. Religionsfeind Nr. 1 ist ganz eindeutig die römisch-katholische Kirche. Das kann nicht überraschen: Ideologische Feindschaft fließt hier mit einem historischen Ressentiment von ungewöhnlicher Tiefe und mit der Er-

fahrung des härtesten Widerstandes zusammen. Wenn ausdrücklich hervorgehoben werden muß, daß auch dort die Aktualität wissenschaftlich-atheistischer Propaganda nicht vergessen werden darf, „wo religiöse Vorurteile nicht so verbreitet sind wie in der Moldau, im Baltikum oder in den westlichen Gebieten der Ukraine und Weißrußlands", so ist das deutlich genug. An zweiter Stelle der Feindschaftsskala — und das wird man vielleicht schon weniger erwarten — steht die jüdische Religion als Kampfmittel „im Arsenal der imperialistischen Reaktion". Den Grund braucht man nicht zu suchen, er ist nicht ideologischer, sondern rein politischer Natur: Die sowjetische Außenpolitik hat auf die Karte des arabischen Nationalismus gesetzt. Daher erfordert es auch vom Propagandisten „große politische Reife, tiefes Verständnis der gegenwärtigen gesellschaftlichen Prozesse, um den Kampf gegen den Islam richtig zu führen", denn „unter seinem Zeichen geht eine Reihe von Bewegungen vor sich, die große fortschrittliche Bedeutung haben, besonders der Kampf der arabischen Völker um ihre Unabhängigkeit unter der Führung Ägyptens". Protestantismus und Sekten aller Art ziehen weniger feindschaftliche Aufmerksamkeit auf sich, wiewohl sie im Repertoire der wissenschaftlich-atheistischen Propaganda keineswegs ganz fehlen. Die eigene orthodoxe Kirche dagegen genießt als Institution offenbar noch immer einen Waffenstillstand; sie teilt das Schicksal, Objekt antireligiöser Propaganda zu sein, sofern sich diese gegen Religion und Christentum im allgemeinen richtet, aber sie kann ja schwerlich des politischen Mißbrauchs durch andere bezichtigt werden.

Motive und Wirkungen

Existenz und merkliche Zunahme wissenschaftlich-atheistischer, d. h. antireligiöser Propaganda in der Sowjetunion kann nicht bezweifelt werden. Ihren Grund wird man in nichts anderem zu sehen haben als eben in dem Vorhandensein „religiöser Vorurteile", in dem zähen Widerstand, den das religiöse Denken und Empfinden der aggressiven Ideologie nach wie vor leistet. Ja es scheint — doch müssen wir in solchen Schlüssen sehr vorsichtig sein —, als hätte dieser Widerstand eher zu- als abgenommen. Der Hinweis auf die „objektiven Widersprüche", auf die religionsfördernde Wirkung des zweiten Weltkrieges, gibt zu denken. Vor allem scheinen es die kirchlichen Feiertage und Familienfeste zu sein, die durch ideologisch einwandfreie Vergnügungen und Festlichkeiten, zumal auf dem Lande, schwer ersetzbar sind und den Kirchen, der Religion, Anhänger erhalten oder sogar gewinnen. Berichte über „religiöse Überreste", stets verbunden mit einer Kritik an der Lässigkeit örtlicher Parteiorgane, sind in der sowjetischen Presse gar nicht selten. So hat man im Jahre 1957 in der moldauischen Sowjetrepublik an die hundert kirchliche Trauungen von Komsomolzenpaaren gezählt. Und mag die Moldau im-

merhin als ein rückständiges Nest von „Kirchen, Klöstern, Synagogen, altgläubigen, baptistischen, molokanischen, pfingstlerischen und anderen Gemeinden" gelten, dem Westen nahe und dem „Einfluß bourgeoiser Ideologie und Politik" ausgesetzt, von der Erdölstadt Groznyj nördlich des Kaukasus wird man das nicht sagen können, wo den Gläubigen für die Osterfeierlichkeiten Kraftfahrzeuge des öffentlichen Dienstes zur Verfügung gestellt wurden, darunter auch Dienstwagen des Partei-Exekutivkomitees. Allerdings war das im Jahre 1956, unmittelbar nach dem XX. Parteitag, als über die Praxis der Entstalinisierung Mißverständnisse möglich waren. Mit der ideologischen Leninrenaissance (zurück zu Lenin!) ist die Verstärkung der antireligiösen Propaganda zwar gut vereinbar — Lenin hat sich in dieser Richtung weit mehr hervorgetan als Stalin —, aber sie ist kaum primär durch jene hervorgerufen.

Über ihre Wirksamkeit ließe sich schwer etwas sagen, wenn diese Frage nicht die Propagandisten selbst bewegte. Man ist nicht übertrieben optimistisch und spricht von einer „langen, geduldigen Aufklärungsarbeit", die noch notwendig sein werde. Die Hauptschwierigkeit liegt darin, die Propaganda überhaupt an ihr Ziel, an den Gläubigen, heranzubringen. Darüber macht man sich nach vierzigjähriger Erfahrung im Grunde keine Illusionen mehr, daß der Gläubige atheistische Broschüren nicht liest und antireligiöse Vorträge nicht besucht, wohl auch dann nicht, wenn sie sich mit harmlosen und anziehenden Titeln tarnen. In der Ukraine hat man mit Frage- und Antwortabenden angeblich bessere Erfahrungen gemacht, aber worauf es offenbar entscheidend ankäme und was ebenso offenbar schwer zu organisieren ist, das ist die „Methode individueller Gespräche", etwas, das sich der religiösen, seelsorgerlichen Betreuung von Mensch zu Mensch gegenüberstellen ließe.

Es ist nicht zu übersehen: In dem Augenblick, in dem man sich nicht mehr auf die mechanische Wiederholung von Schlagworten, auf die Propagandamethode des Holzhammers verläßt, sondern sich über die religiöse Wirklichkeit, die man bekämpfen will, ernsthaft Gedanken zu machen beginnt, verwandeln sich die ideologisch überbauten Produktivkräfte in Menschen von Fleisch und Blut, in Menschen, denen ihr Leid („Schwierigkeiten und Widersprüche in unserem Leben") und ihre Freude (Feiertage und Familienfeste), und zwar ihr ganz persönliches Leid und ihre ganz persönliche Freude wichtiger und näher sind als alles andere. Angesichts dieser Verwandlung bleibt „der unbefriedigende Stand der wissenschaftlich-atheistischen Propaganda" Diskussionsgegenstand.

Sollte es ein Zufall sein, daß in letzter Zeit das Thema „Moral und Religion" in den Vordergrund des Interesses rückt? Wir würden das nicht annehmen auch ohne den ausdrücklichen Hinweis, daß ein „theoretisches Gespräch" im Philosophie-Institut der Akademie der Wissenschaften der UdSSR „durch die besondere Aktualität dieses Themas für die antireligiöse Propaganda (hier taucht der alte Terminus ganz beiläufig wieder auf!) unter den gegenwärtigen Bedingungen" veranlaßt wurde[11]). „Die Verteidiger der Religion sowohl in

unserem Lande wie im Ausland versuchen ihre Position zu stärken, indem sie in ihrer Propaganda die religiöse Moral in den Vordergrund rücken. Das erhöhte Interesse der gegenwärtigen religiösen Akteure für die Moral erklärt sich im besonderen daraus, daß die Fragen der Sittlichkeit eine Beziehung zum Alltagsleben der breiten Massen haben, daß sie mit den in Jahrhunderten gebildeten Traditionen des Familienlebens, der Arbeit, der Erholung eng verknüpft sind". In der Diskussion ging es dann ganz in der üblichen scholastischen Weise um die Frage, ob religiöse Moral ausschließlich Instrument der herrschenden Klasse ist oder ob sie, aus eigener Wurzel entstanden, von der herrschenden Klasse jeweils nur mißbraucht wird. Nicht dies ist interessant, sondern die spürbare Unsicherheit in Fragen der Moral („die Probleme der marxistischen Ethik sind bei uns schwach ausgearbeitet"). Wir wollen nicht behaupten, daß die sowjetischen Parteiphilosophen plötzlich ein Gefühl dafür bekommen haben, welche Realität die christlichen Gebote in der Atmosphäre totalen Schreckens gewinnen können, aber es scheint ihnen immerhin Sorge zu bereiten, daß andere Sowjetbürger von dieser Realität etwas wissen und erfahren.

Anmerkungen: [1]) Eine Auswahl der einschlägigen Akten sowie einen Aufsatz „Die Gesetzgebung der Oktoberrevolution über die Gewissensfreiheit" hat M. M. Persic im 5. Band der „Fragen der Geschichte der Religion und des Atheismus" (1958, russ.) veröffentlicht. — [2]) Pravda v. 11. Nov. 1954, deutsche Übersetzung in: Ostprobleme 6 (1954) S. 1962—1963. — [3]) Ch. M. Schapiro, Aus der Erfahrung wissenschaftlich-atheistischer Erziehung in den Stunden über die Geschichte der alten Welt. In: Der Geschichtsunterricht in der Schule 11 (1956), H. 5, S. 88—94 (russ.). — [4]) I. I. Ogrysko, Atheistische Erziehung in den Stunden über die Geschichte der UdSSR in der IX. Klasse. Ebenda 12 (1957), H. 3, S. 33—42 (russ.). — [5]) Im folgenden stütze ich mich vor allem auf kritische Äußerungen in den maßgebenden Parteiorganen: S. Chudjakov, Über die wissenschaftlich-atheistische Propaganda. In: Das Parteileben (1957) H. 12; V. Borisenkov, Damit darf man sich nicht abfinden. In: Komsomol'skaja Pravda v. 19. 2. 1957 (der wesentliche Inhalt beider Artikel auch deutsch in: Ostprobleme 9 (1957) S. 912—917); Ja. Aleksandrov — I. Kryvelev, Die wissenschaftlich-atheistische Propaganda auf den Seiten der lokalen Parteiorgane. In: Kommunist 35 (1958) H. 12, S. 92—99 (russ.). Von Interesse ist ferner der Bericht von F. I. Garkavenko und E. G. Jakovlev über die „Allunionsberatung über Fragen der wissenschaftlich-atheistischen Propaganda" in: Fragen der Philosophie (1957) H. 5, S. 223—226 (russ.) — [6]) Im „Jahrbuch des Museums für Geschichte der Religion und des Atheismus" 1 (1957) S. 483—512 (russ.). — [7]) Einen ausführlichen Bericht über die Entwicklung und fünfundzwanzigjährige Tätigkeit dieser heute im ehemaligen Kasanskij Sobor (1801—1811 erbaute Kathedrale auf dem Nevskij Prospekt) untergebrachten Einrichtung gibt M. I. Schachnovitsch in: Fragen der Geschichte der Religion und des Atheismus 5 (1958) S. 410—424 (russ.) — [8]) Naturwissenschaft und Religion. Hsg. vom Philosophie-Institut der Akademie der Wissenschaften der UdSSR. Moskau 1956, 286 S. (russ.). — [9]) Neben einer größeren Anzahl von Broschüren wäre das in der populärwissenschaftlichen Serie der Akademie der Wissenschaften der UdSSR erschienene Buch von Ja. A. Lencman zu nennen: Die Entstehung des Christentums. Moskau 1958, 266 S.; in derselben Reihe erschien mit ähnlicher, aber weiter gefaßter Thematik A. P. Kashdan, Religion und Atheismus in der alten Welt. Moskau 1957, 342 S. (beides russ.) — [10]) Marx und Engels über die Religion. Moskau 1955, 303 S. (russ.); W. I. Lenin, Über die Religion. Eine Sammlung ausgewählter Aufsätze und Reden. Berlin 1956, 94 S.; G. V. Plechanov über Religion und Kirche. Ausgewählte Schriften (Wissenschaftlich-atheistische Bibliothek). Moskau 1957, 607 S. (russ.); E. M. Jaroslavskij, Über die Religion. Moskau 1957, 640 S. (russ.). — [11]) Ein Bericht darüber in: Fragen der Philosophie (1958) H. 9, S. 174—176 (russ.).

HELMUT ECHTERNACH

Die Leibhaftigkeit des Geistes

Die Bedeutung Johann Georg Hamanns für die Gegenwart

Drei Jahre nach Kants „Kritik der reinen Vernunft", im Jahre 1784, erschien eine kritische Beurteilung, ziemlich verklausuliert unter dem Titel „Metakritik über den Purismum der reinen Vernunft". Der Einwand war durchaus ironisch gemeint: Nachdem die Aufklärung die Vernunft von Autorität, Tradition und Glauben und Kant sie danach von aller Erfahrung gereinigt habe, sollte sie nunmehr noch von der Sprache befreit werden; erst dann wäre das Ideal der reinen Vernunft erreicht. Kant konnte das Buch nur kopfschüttelnd beseite legen — wie er auch gelegentliche Bemerkungen des Rezensenten, er sei im Grunde ein verkappter Gnostiker oder Mystiker, nur achselzuckend und verständnislos zur Kenntnis nehmen konnte. Wer einen Begriff hat von der strengen mathematisch-logischen Methodik Kants und von seinen Urteilen über Mystiker und Theosophen, der wird dieses verständnislose Achselzucken gut verstehen. Der Verwegene, der hier den größten Denker des 18. Jahrhunderts herausforderte, war ihm persönlich gut bekannt. Es war ein Landsmann von ihm, Zollbeamter bescheidenen Ranges im Königsberger Hafen und stadtbekannter Sonderling mit Namen Johann Georg Hamann. Man wußte von ihm, daß er eine unwahrscheinliche Zahl von Sprachen beherrschte und nach Feierabend schriftstellerte, eine Reihe von Übersetzungen aus dem Englischen und Französischen veröffentlicht und selbst eine Anzahl Bücher verfaßt hatte, die von führenden Männern wie Goethe und Herder geschätzt und vom Publikum wegen ihres orakelhaften Stiles nicht gelesen wurden; Titel wie „Golgatha und Scheblimini" oder „Kongxompax (Fragmente einer apokryphischen Sybille über apokalyptische Mysterien)" reizten mehr zur Bewunderung als zum Kauf. Er hatte einmal studiert, aber viel zuviel, um zu einem greifbaren Abschluß zu kommen, hatte sich dann als Hauslehrer und schließlich als kaufmännischer Vertreter einer Rigaer Firma in London versucht, war als solcher gescheitert, hatte im Zusammenhang mit seinem geschäftlichen Mißerfolg eine Bekehrung erlebt, wie sie in der Zeit des Pietismus nicht ungewöhnlich war, und war schließlich mit Hilfe einiger Freunde, zu denen auch Kant gehörte, bei der Friederizianischen Acciseverwaltung untergekommen, wo er mit 300 Talern Jahresgehalt ein bescheidenes Dasein führte. Dabei stand er im Briefwechsel mit ungefähr allem, was in Europa einen Namen hatte. Seine kleine Lesergemeinde war über den halben Kontinent verstreut. 1730 geboren, war er sechs Jahre jünger als Kant und vierzehn Jahre älter als Herder. Er wollte Philosoph des Luthertums sein und hat tatsächlich die Anliegen Luthers so

zentral verstanden wie außer ihm niemand im 18. Jahrhundert. Aber als er 1788 auf einer Reise in Münster starb, geleitete ihn ein Kreis katholischer Freunde zur Ruhe, und an seinem Grab stand ein katholischer Priester.

Wider das „leiblose Denken" der Aufklärung

Hamanns leitende Grundabsicht kann zunächst allgemein bestimmt werden als der sehr bewußte und leidenschaftliche Gegensatz zur Aufklärung. Aber das sagt noch zu wenig. Die Aufklärung hatte viele Gegner — von dem sehr polemischen und doch im Grunde höchst rationalistischen Gottesstreiter Goeze bis zu Gefühlsphilosophen wie Heinrich Jacobi und Theosophen wie Swedenborg. Beim genaueren Zusehen möchte man fast meinen, das 18. Jahrhundert sei in gleichem Maße von antirationalistischen Kräften erfüllt gewesen. Es gab maßlose Gefühlsseligkeit und -unseligkeit. Wer könnte sich heute noch in die Psyche von Menschen hineindenken, die durch Goethes „Werther" fasziniert wurden, sich à la Werther zu kleiden und dann zu erschießen? Oder die bei der Nennung des Wortes „Mensch" in Tränen ausbrachen? Es gab maßlosen Mystizismus — bis zu Versuchen, die altgriechischen Mysterienkulte formgetreu zu erneuern. Aber auch innerhalb des ernsthaften Denkens war es nicht anders. Wenn man das Wesen der Aufklärung etwa bestimmen könnte von den drei Leitideen Vernunftglaube, Optimismus, Toleranz her, so zeigt schon eine oberflächliche Betrachtung der Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts, daß dem Vernunftglauben von Anfang an eine starke skeptische Unterströmung parallel lief, daß er vielleicht überhaupt erst ausgelöst wurde durch skeptizistische Strömungen des Späthumanismus; daß dem optimistischen Menschen- und Weltbild ein tiefer Pessimismus parallel lief (Voltaire, Friedrich II.); daß schließlich die Toleranzidee in ihrer Auswirkung und vielleicht schon in ihrer Grundtendenz nur dazu diente, den Menschen ausweglos in den Machtbereich des absoluten Staates und in das Räsonnement der bürgerlich aufgeklärten Gesellschaft einzusperren und ihm den Ausweg ins Metaphysische zu verlegen. Hobbes' „Leviathan" gehört ebenso zur Aufklärung wie die staatsrechtlichen Theorien der Französischen Revolution. Im Grunde war die sogenannte Aufklärung nur eine gewaltige Gleichgewichtsstörung. Und trotzdem war sie Aufklärung; sie ist unter diesem Namen in die Geschichte eingegangen, und mit Recht. Denn die rationalistischen Komponenten waren die eigentlich wirksamen und geschichtsmächtigen. Die gegenläufigen kamen gegen sie nicht auf, weil sie aus denselben Denkvoraussetzungen erwuchsen. Auch der große Pascal war nicht zur Wirksamkeit gekommen; seine Gedanken waren zu sehr nur die negative Umkehr der Zeitideen, um geschichtsbildend zu wirken. Unter allen Gegnern der Aufklärung war Hamann der einzige, der ihr gewachsen war und sie schließlich überwinden sollte. Nur er sah ihrer Problematik auf den Grund. Nur er hatte eine originale Konzeption dagegenzustel-

len. Darum gehen seine geschichtlichen Nachwirkungen in vielen Verästelungen über das 19. und 20. Jahrhundert hin; man kann ohne Übertreibung sagen, daß seit der Frühromantik („Sturm und Drang") keine geistige Strömung in Europa aufgetreten ist, in der nicht Hamannsches Erbe mitwirkt.

Hamann war, wie gesagt, der erste, der das entscheidende Problem der Aufklärung durchschaute. Ich möchte seine vielfältigen Kritiken und Impulse zusammenfassen in der Formel: Er erkannte das Problem des *Verhältnisses von Denken und Sein*. Nach der Bestimmung dieses Verhältnisses, wie sie der Aufklärung als selbstverständliche Voraussetzung zugrunde lag, wie sie sich im Humanismus herausgebildet hatte und wie sie weithin noch heute unkritisch hingenommen wird, sind Denken und Sein wesenhaft geschieden und qualitativ, quantitativ und rangmäßig unterschieden. Seitdem Descartes die Welt in Bewußtsein und Ausdehnung zerteilt hatte, standen sich Denken und Sein, die geistige Sphäre und der Bereich des realen Seins als zwei wesenhaft getrennte Bereiche gegenüber. Das Denken ist das Gegenüber zum Sein. Was ich bin, bin ich an einem bestimmten Ort und in einem begrenzten Abschnitt der Zeit. Dem Denken dagegen sind wesenhafte Schranken nicht gezogen. Im Denken trete ich heraus aus meinem konkreten Standort in der Geschichte und damit aus den perspektivischen Einengungen meines Gesichtsfeldes; z. B. aus Tradition und Herkunft. Ich sehe alle Dinge und mich selbst von außen und darum unperspektivisch, in ihrem wahren Ansich, von einem absoluten Standpunkt aus. Mein persönliches Dasein ist bedingt und eingeengt. Im wissenschaftlich-methodischen Erkennen trete ich in die Sphäre des Notwendigen und Unbedingten, des überall und immer Gültigen. Geistiges Sein ist ewiges Sein. Das Sein hat sich vor dem Denken zu rechtfertigen. „Ich denke, also bin ich", hatte Descartes gesagt. Vom Denken empfängt das Seiende den Ausweis seiner Legitimität. Gott und Seele, Himmel und Hölle haben vor dem Tribunal der Vernunft ihren Seinsanspruch nachzuweisen. Das Sein ist zwar etwas anderes, aber nicht etwas Eigenes gegenüber dem Denken. Seine Strukturen und Gesetze liegen vor dem Denken offen. Eigene Bereiche des Seins, die dem Denken wesentlich verschlossen sein könnten, kann es nicht geben. Im Grunde ist das Sein nur ein inferiores Denken. Erkenntnis ist um so reiner, je weniger sie auf Erfahrung basiert. „Zufällige Geschichtswahrheiten können nie der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten sein" (Lessing). Das Ergebnis war die fortschreitende Verdünnung des Seins: Ein vollgültiges esse besitzen schließlich nur die allgemeinsten mathematischen Grundformen. Die Religion verflüchtigt sich dementsprechend in das äußerste Minimum: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit.

Diesen Grundvoraussetzungen des aufklärerischen Denkens gegenüber hat Hamann den Hebel am entscheidenden Punkt eingesetzt. So z. B., wenn er die Aufklärung charakterisiert als „leibloses Denken". Wenn er es geradezu beschwörend in seine Zeit hineinruft: „Nur nicht über dem ‚Ich denke' das ‚Ich

bin' vergessen!" „Nicht: ‚Ich denke, also bin ich' — sondern umgekehrt ‚Ich bin, also denke ich' — oder noch hebräischer ‚Er ist, also denke ich!'"

Hier ist ein Weg eingeschlagen, der erst in der Existentialphilosophie an das Ziel gelangt ist. Denken ist Ausfluß und Ausdruck des Seins — des Seins, das über die Bereiche der phänomenalen Welt, über Raum und Zeit hinüberweist ins Metaphysische.

Aber vielleicht legt sich hier ein Einwand nahe: Will nicht im Grunde der (physikalische oder biologische) Materialismus dasselbe — wenn er etwa die Gedanken der Menschen ableitet aus chemischen oder elektrolytischen Prozessen der Großhirnrinde? In der Tat tritt der Materialismus dem Rationalismus in der Regel sehr schroff entgegen. Aber es ist nur der typische Haß naher Verwandter, die zuviel voneinander wissen. Denn der Materialismus übernimmt (ohne sich dessen ganz klar zu sein) die Voraussetzungen seines Gegners, seinen Glauben an die Allzuständigkeit des Erkennens. Es ist ja die Vernunft selbst, die sich aus den Vorgängen in der Großhirnrinde ableitet; daß „der Mensch ist, was er ißt", daß „das Gehirn die Gedanken ausspuckt" ist ein Satz, den eben dieses „Gehirn" ausspricht im Glauben an seine Allzuständigkeit. Und die Seinsgesetze, mit deren Hilfe der Mensch sich selbst aus der Materie ableitet — Kausalität, biologische Gesetze usw. —, sind nur die Projektionen seiner eigenen Denkgesetze in das Sein hinein. Genau wie der Rationalist lebt auch der Materialist aus der unkritischen Voraussetzung, daß die Gesetze des Seins in den Gesetzen des Denkens mit enthalten sind. Eigene Seinsbereiche, die der Einsicht wesenhaft verschlossen wären, kann es auch für ihn nicht geben; was heute noch unerklärt ist, wird übermorgen erforscht sein; zumindest ist es im Prinzip erforschbar. Es gibt keine Weltgeheimnisse; es gibt nur Welträtsel, die man lösen kann.

Hamann selbst, der die philosophische Literatur seiner Zeit vollständig übersah, hat dementsprechend niemals eine innere Beziehung seiner Gedanken zu dem zeitgenössischen Materialismus verspürt, wie er namentlich im französischen Raum weit verbreitet war. Anders ist sein Verhältnis zum englischen Empirismus. Einem Denker wie David Hume, der den uferlosen Ansprüchen der menschlichen Vernunft entgegentrat mit dem Hinweis auf den Ursprung des Denkaktes in Empfindungen und Assoziationen, konnte er weithin zustimmen, obwohl Humes religiös-weltanschauliche Schlußfolgerungen den seinen diametral entgegenliefen; er hat als erster Humes Gedanken durch seine Übersetzung dem deutschen Publikum erschlossen. Vielleicht hat Hamann selbst die Verschiedenheit seiner Denkvoraussetzungen von denen Humes etwas unterschätzt; aber er sah mit sicherem Instinkt das Entscheidende: Für Hume war wie für ihn die Wirklichkeit, die dem Denken Halt gebot, der Mensch. Der Mensch in seiner Unergründlichkeit und wesenhaften Undurchschaubarkeit. Der Mensch mit dem tief Alogischen seiner Natur.

Wenn also Hamann das Denken eingebettet sieht in dem umfassenderen Bereich des Seins, dann ist mit diesem Sein nicht die Materie und nicht die

Energie gemeint, sondern der Mensch. In Hamanns Sprache: Wissen ist ein „geistleiblicher" Vorgang, denn der Mensch ist ein geistig-leibliches Doppelwesen.

Denken ist Sprechen

„Ohne Sprache hätten wir keine Vernunft, ohne Vernunft keine Religion, weder Geist, noch Band, noch Gesellschaft." Jeder Denkakt erfolgt im Leib der Sprache. So selbstverständlich das klingt — es war die Bombe, die den Lichtpalast des Rationalismus auseinanderreißen sollte. Ein Satz von fast banaler Selbstverständlichkeit — aber Hamann sah seine Hintergründe und seine Konsequenzen. Darum seine ironische „Nachkritik" zu Kant! Wahrhaft reine Vernunft wäre sprachfreie Vernunft und wäre darum ein Nichts, ein Widerspruch mit sich selbst, vergleichbar dem gestaltlosen Schweigen, in das der Mystiker versinkt. Der Rationalismus sah in den Worten nur Erkennungszeichen, die den Begriffen sekundär angehängt seien; man konnte — wie schon Plato — darüber diskutieren, ob die Sprache durch Verabredung oder durch Gewohnheit entstanden sei. Hamann dagegen findet hier in der unlöslichen Synthese von Sinn und Wort, von Geist und Leib den Zugang zu den letzten Geheimnissen des Seins: Der Gedanke verhält sich zum Wort wie der Geist zum Leib, wie der Himmel zur Erde. Man kann nicht das eine sachgemäß in den Blick fassen, ohne das andere mitzudenken.

Damit weist Hamanns Sprachverständnis über die Sphäre der menschlichen Rede hinaus in hintergründige Bereiche. Das Wesenhafte In-eins von Logos und Existenz steht am Anfang und an der Spitze der Welt in Gestalt des schöpferischen Wortes: „Gott sprach: Es werde Licht, und es ward Licht." „Er spricht, so geschieht's; er gebeut, so steht's da" (Psalm 33,9). „Im Anfang war das Wort . . . alle Dinge sind durch dasselbe gemacht." „Gott redet Dinge", hatte Luther gesagt — und alle Dinge wurden ihm darum zu Worten. Ähnlich sieht es auch Hamann. Die Schöpfung ist ihm eine Rede an die Kreatur durch die Kreatur. Einst im Paradies war diese Rede voll verständlich; alles Sein war Wort und alles Wort war Sein. Mit Hamanns Worten: „Jede Erscheinung der Natur war ein Wort —, das Zeichen, Sinnbild und Unterpfand einer neuen, geheimen, unaussprechlichen, aber desto innigern Vereinigung, Mittheilung und Gemeinschaft göttlicher Energien und Ideen. Alles, was der Mensch am Anfange hörte, mit Augen sah, beschaute und seine Hände betasteten, war ein lebendiges Wort; denn Gott war das Wort." Vielleicht können wir das, was Hamann hier meint, in moderne Begrifflichkeit übertragen (allerdings ohne es dabei voll zu fassen), indem wir es zu verstehen suchen als einen Zustand unmittelbaren, intuitiven Denkens, das in den Wesensgrund der Sache dringt und diese darum ganz als Sinngehalt erschließt. Wer die Philosophie von Klages kennt, wird hier verwandte Töne vernehmen. Aber nur entfernt ver-

wandte; denn weder würde Hamann in den Dingen nur symbolische Zeichen sehen, die auf Unaussagbares hindeuten, noch mit Klages den Geist charakterisieren als Widersacher der Seele. Hamann will nicht das eine gegen das andere ausspielen, sondern die hintergründige Einheit von beiden aussprechen; die Einheit, die in unserer Wirklichkeit nur als Spannung, als Gegensatz erscheinen kann und doch dadurch, daß sie als verborgene Einheit allem zugrundeliegt, das Spannungsfeld der Wirklichkeit erst so gegensatzgeladen macht. Der Boden, auf dem ihre unüberwindliche Gegensätzlichkeit und zugleich ihre unzerreißbare Einheit sichtbar wird, ist die Sprache. In ihr vereinen sich Himmel und Erde. Reden heißt übersetzen, übertragen aus Engelsprache in Menschensprache, „Gedanken in Worte, Sachen in Namen, Bilder in Zeichen". Reden und Denken heißt darum Empfangen. „Vernunft" kommt von „vernehmen". Der menschliche Geist ist sozusagen ein Empfangsgerät; der Ort, an dem die obere Welt einbricht in die Zeit. Im sprechenden Denken geschieht fortlaufend Inkarnation, Fleischwerdung des ewigen Wortes. In diesem Sinne kann Hamann vom „Sakrament der Sprache" reden, in dem die Kraft der Vernunft und der Erkenntnis gründet. Die Inkarnation Gottes in Christus, die sich im Sakrament aktualisiert, bringt dasselbe welttragende Urgeheimnis der Inkarnation in den Fundamenten des Seins zum Aufleuchten.

Damit eröffnet sich von selbst ein zweiter Aspekt: Inkarnation hat stets ein Doppelgesicht: Sie ist Gestaltwerdung und Verhüllung zugleich. Als Gott in Christus Menschengestalt annahm, bedeutete das die äußerste Nähe und die äußerste Verhüllung zugleich. Je tiefer Gott in die Welt eingeht, desto verborgener wird Er. Je näher Er ist, desto unbegreiflicher ist Er. Von diesem Urgeheimnis der Inkarnation her, das an Christus und am Sakrament sichtbar wird, erhellt sich für Hamann auch das Geheimnis der Sprache. Auch sie hat ihr Doppelgesicht: Sie ist die Mutter aller Vernunft und Offenbarung, ihr A und O. Sie ist das zweischneidige Schwert für alle Wahrheiten und Lügen. Sie ist dies nicht etwa nur darum, weil sie hier und da gelegentlich mißbraucht wird; daß sie mißbraucht werden kann, liegt vielmehr in der tiefen Zwielichtigkeit ihres Wesens begründet. Sie ist Weiterführung des göttlichen Sprechens; Gott ist der große Sprachlehrer der Menschheit; und sie ist auch „der Mittelpunkt des Mißverstandes der Vernunft mit ihr selbst".

Denken ist ein geschichtlicher Vorgang

Denken ist sprechen. Es ist damit wesenhaft eingefügt dem Sein in allen seinen Dimensionen. Menschliches Sein ist insbesondere gekennzeichnet durch das Moment der Geschichtlichkeit; das Denken ist darum seinerseits geschichtlich. Es gibt kein Denken außerhalb der Geschichte.

Auch hier tritt Hamann den Selbstverständlichkeiten seiner Zeit scharf entgegen. Die Aufklärung kann in der Geschichte nichts weiter sehen als einen

sinnlosen Ballast von Irrtümern und Vorurteilen. Hamann sagt das Gegenteil: „Wie die Natur uns gegeben, unsere Augen zu öffnen; so die Geschichte unsere Ohren." Nur durch sie gehen sie auf. Denn in ihr sind Gottes Hände am Werk, ganz nahe und darum ganz verborgen. Wie Luther die Geschichte „Gottes Maskenspiel" nannte, so spricht Hamann vom „Puppenspiele der Vorsehung". Die Ereignisse der Geschichte sind ihm Schattenbilder jenseitiger und „geheimer Handlungen". Die Vorgänge, die uns sichtbar werden, vergleicht er mit der Bewegung der Zeiger auf einem Zifferblatt. Die Geschichte enthält oder verkörpert hintergründige Wahrheiten in chiffrierter Form. Um sie zu verstehen ist darum mehr notwendig als nur eine vordergründige Materialsammlung; es bedarf eines gleichsam transrationalen Erkenntnisvorganges, eines Aktes synthetischer Intuition — einer „vis divinandi", wie Hamann sagt. Er kann sie auch Philosophie nennen. Ohne Philosophie gibt es keine Geschichte, und die eine löst sich immer wieder in die andere auf. Damit ist die Koinzidenz von Denken und Geschichte bezeichnet. Geschichte ist „konkrete Philosophie" — wirklicher, bildhafter, leibhafter, realgewordener Gedanke. Sie ist darum zugleich verborgener Gedanke; sie bedarf zu ihrer Dechiffrierung des philosophischen Schlüssels. Es ist nur eine andere Perspektive auf dieselbe Sache und hilft mit zur umschreibenden Bestimmung des in rationaleinfacher Begrifflichkeit nicht durchleuchtbaren Phänomens, wenn Hamann diese intuitive Zusammenschau, diese „vis divinandi" andererseits als Poesie bezeichnet. Wir würden heute „künstlerische Intuition" sagen. Hamann weiß, daß Dichtung — wenn sie wirklich Dichtung ist — nicht ein verantwortungsloses Spiel und allenfalls ein Bemühen um schöne Ausdrucksformen ist, sondern Wesensschau. „Taugt aber unsere Dichtkunst nicht: so wird unsere Historie noch magerer als Pharaos Kühe aussehen." Was die referierende Geschichtsbeschreibung seiner Zeit leistete, erschien ihm als Sammeln von Skeletten; ihre Verbindung zu lebendigen Leibern ist ein Vorgang, der mit der alten Prophetie verwandt ist und deren geheimes Wesen sichtbar macht (Hes. 37): „Das Feld der Geschichte ist mir daher immer wie jenes weite Feld vorgekommen, das voller Beine lag, — — und siehe! sie waren sehr verdorret! Niemand als ein Prophet kann von diesen Beinen weissagen, daß Adern und Fleisch darauf wachsen und Haut sie überziehe. — — Noch ist kein Odem in ihnen — — bis der Prophet zum Winde weissagt, und des Herrn Wort zum Winde spricht."

Wer die Probleme der heutigen Geschichtsphilosophie kennt — ihre Bemühungen um den Begriff des Verstehens etwa, die kritischen Anmerkungen Diltheys und Yorks von Schwarzenburg gegen Ranke und ihre Aufnahme durch Heidegger —, sieht hier nur an einem Beispiel, in welchem Maße die Gegenwart von den Impulsen Hamanns lebt. Besonders bemerkenswert ist dabei, daß Hamann hier mit genialer Intuition das Wesen der biblischen Prophetie sachrichtig verstanden hat als Deutung der gegenwärtigen Stunde vom Ursprung und Ziel der Geschichte her — sehr im Gegensatz zu der Theologie seiner Zeit, die sie als primitive Voraussagen mißverstand, mochte sie sie in die-

ser Karikatur ablehnen oder verteidigen. Jesajas durchschaut die Gegenwart, in der er steht, weil er um Ursprung und Ziel des Geschehens weiß; von da aus sieht er dann allerdings bestimmte Linien in die Zukunft weiterlaufen. Dabei hat die Zukunft insofern den Vorrang, als sie die Richtung ist, in die hinaus sich unser Leben erstreckt. Unser Dasein hat seinen Schwerpunkt in der Zukunft, und wenn es diesem Übergewicht folgt, wird ihm die Gegenwart wirklich gegenwärtig und das Vergangene begreiflich. Was in unserer Zeit Heidegger gesehen hat als den Zusammenhang der drei „Ekstasen" der Zeit — daß die Zukunft die Gegenwart gegenwärtig und damit auch die Vergangenheit zur gegenwärtig wirksamen „Gewesendheit" macht — hat Hamann fast genau so ausgesprochen: „Es gehört beynahe eben die Sagacität und vis divinandi dazu, das Vergangene als die Zukunft zu lesen." „Kann man aber das Vergangene kennen, wenn man das Gegenwärtige nicht einmal versteht? — Und wer will vom Gegenwärtigen richtige Begriffe nehmen, ohne das Zukünftige zu wissen? Das Zukünftige bestimmt das Gegenwärtige, und dieses das Vergangene, wie die Absicht Beschaffenheit und den Gebrauch der Mittel."

Unser Leben hat seinen Schwerpunkt in der Zukunft. Es ist noch „in der Mache", „noch unterwegs". Indem das Zukünftige gleichsam wie ein Riesenmagnet die Gegenwart bestimmt und beherrscht, ist es gegenwärtig. Unsere Gegenwart ist erfüllt vom „Kommen Gottes".

Geschichte verstehen heißt Prophetie. Diese Tiefblicke in die Geheimnisse von Zeit und Geschichte erschlossen sich für Hamann von der Bibel her, speziell an den Propheten des Alten Testamentes. Hamann ahnt, was wir heute allmählich zu begreifen beginnen, daß die Geheimnisse der Geschichte nur von der Bibel und besonders vom Alten Testament her sichtbar werden. Hier wird gleichsam ein kleiner Ausschnitt aus der Weltgeschichte unter das Mikroskop gelegt, so daß die verborgenen Gesetze des Ganzen beispielhaft sichtbar werden. Gott hat uns „an dem Exempel des jüdischen Volkes" „die Verborgenheit, die Methode und die Gesetze Seiner Weisheit und Liebe erklären wollen". Die Geschichte des jüdischen Volkes ist sowohl „Vorbild des Christentums" als auch überall gültiges „Zeichen der Menschengeschichte". Menschsein heißt leben in der Zeit und darum leben auf die Zukunft hin und aus ihr heraus. Dies findet Hamann ausgedrückt in dem biblischen Begriff „Geduld". Er dürfte der erste sein, der die zentrale Bedeutung und den metahistorischen Tiefengehalt dieses vielfach verkannten Wortes gesehen hat. Geduld ist „die Grundform des adäquaten Verhaltens zur Wirklichkeit als zeitlicher". Sie zu lernen ist nicht leicht, denn gerade hier muß der Eigenwille des Menschen gebrochen werden. „Sie wird zum Ausdruck eines Über-Sich-Hinaus-Seins des Menschen, in dem er aber gerade erst wahre innere Kraft gewinnt." Der Rationalismus erweist seine Unfähigkeit zur Erfassung des Zeitphänomens u. a. in seiner „Übereilung, aus jungen Leuten Engel zu machen; Gott dagegen, der Herr der Zeit, wartet geduldig die Früchte ab"; er gibt uns damit ein Beispiel, die Gelassenheit zu lernen, „zaudernd sich zu

zauen". Hier hat Hamann das Problem „Sein und Zeit" in seinen letzten noch erkennbaren Hintergründen in Sicht bekommen; vielleicht hat er mit dem Hinweis auf die Reife einen richtigeren Weg zur Lösung gewiesen als Heidegger, denn im Geheimnis des Organischen enthüllt sich die Zeit als dem Sein immanent und nicht als dessen letzter „Sinn" — womit m. E. ein Weg beschritten würde, der zur Auflösung des Seins und damit in gefährliche Nähe des Nihilismus führen müßte. Nicht die Zeit hat alles — wie es bei Heidegger, wenn er sein Hauptwerk zu Ende geführt hätte, vermutlich herausgekommen wäre —, sondern „alles hat seine Zeit", „alles wird zu seiner Zeit kommen". Damit gewinnt der Begriff „Zeit" selbst inhaltliche Fülle; Zeit ist nicht die leere Form der Ereignisse oder die endlos fortlaufende Linie oder der Strom der Vergänglichkeit oder „die Negation schlechthin", sondern Gabe und Aufgabe, gefüllte Zukunft und geschenktes Jetzt und lebendige Vergangenheit (Tradition); sie ist genau das, was die Bibel meint mit Begriffen wie „Tag" oder „Stunde"; was aber auch der unreflektierte Sprachgebrauch kennt in Redewendungen wie „meine Zeit kommt noch" oder „ich habe Zeit". (Der glaubende Mensch hat immer Zeit; der Teufel wird in der biblischen Tiefenschau dadurch gekennzeichnet, daß er wenig Zeit hat — Off. Joh. 12,12. Genau so der Manager — denn die Zeit hat ihn.)

Die Gedanken Hamanns über den geschichtlichen Charakter des Erkennens lassen sich nicht wiedergeben ohne ständige Seitenblicke auf seine religiös-metaphysische Gedankenwelt. Das liegt in der Natur des Zeitproblems und der Geschichte ebenso wie in der Natur des Hamannschen Denkens. Geschichte und Zeit sind Phänomene, die in hintergründige Bereiche verweisen — jenseits aller philosophischen Aufhellbarkeit —, von denen allein die göttliche Offenbarung Kunde gibt. Damit ergibt sich der vierte Aspekt: Denken in der Geschichte ist Glaube. Der Begriff Glaube wird von Hamann nicht wie von der Aufklärung mißverstanden im Sinne einer ungewissen Erkenntnis jenseitiger Dinge, sondern er wird sehr sachgemäß interpretiert als das Vermögen, die Taten Gottes in der Geschichte wie in der Natur zu erkennen und damit als die Kraft, die Einheit des Metaphysischen und des Geschichtlichen zu begreifen. Ganz im Sinne Luthers richtet sich auch bei Hamann der Glaube nicht auf Gott im Himmel, sondern auf Gott auf der Erde. Um Gott im Himmel wissen auch Heiden, Juden und Mohammedaner; das Neue Testament verkündet Gott, der Mensch wurde und die menschliche Natur auch auf den himmlischen Thron mitnahm. Die Vernunft sucht Gott in seinem An-Sich, der Glaube findet ihn in seinen Taten und damit in seinem Für-Uns. Glaube ist Tatsachenglaube. Das klingt uns heute sehr geläufig; aber daß wir es heute wieder wissen, beruht letztlich auf den Wirkungen, die von Hamann ausgingen. Soweit stimmt Hamann sehr genau zu der heute herrschenden Theologie. Er unterscheidet sich aber von ihr fundamental dadurch, daß er nicht die heute so beliebte Konsequenz zieht, Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie stünden auf getrennten Ebenen und schlössen einander aus. Sondern er

bemüht sich um den Nachweis, daß auch das natürliche Erkennen überall Glaubenscharakter trage; daß sich z. B. das Faktische nicht mit zwingender Evidenz aus letzten allgemein einsichtigen Vernunftaktionen ableiten läßt. Daß ich bin und daß ich als leibliches Wesen da bin, weiß ich mit einer Unmittelbarkeit, die aller Beweise spottet. Vielleicht klingt das sehr selbstverständlich; aber vergessen wir nicht, daß die wissenschaftliche Philosophie gut hundert Jahre lang in vollem Ernst nach Beweisen für die Realität der Außenwelt (einschließlich des eigenen Körpers) gesucht hat. In der einfachsten Wahrnehmung stoßen wir an die Uferfelsen, die das fluktuierende Meer des Denkens begrenzen, an das Ur-Sein, hinter dem der Schöpfer steht.

Denken ist Realitätsberührung

Das Denken ist eingebettet in übergreifende Seinszusammenhänge. Es steht dem Sein nicht als etwas anderes gegenüber, sondern ist eine Erscheinungsform des Seins neben anderen. Dies wird innerhalb des Denkens daran sichtbar, daß es auch in seinen methodischen und reflektierenden Formen überall zurückweist auf elementares und unmittelbares Wissen. Hamann bezeichnet diesen Tatbestand mit dem Wort „Empfindung". Seine These lautet: Es gibt nie reine Vernunft ohne Empfindung — wie es umgekehrt nie Empfindungen ohne Vernunft gibt. Allem Beweisen und Demonstrieren voran geht ein unmittelbares Wissen um die Dinge und um das irrationale Geheimnis der Existenz. Unser eigenes Dasein wie die Existenz der Dinge außer uns muß geglaubt werden. Die reflektierende und argumentierende rationale Erkenntnis bildet nur den zufälligsten und abstraktesten Modus unserer Existenz. „Seitdem unsere Philosophen die Augen fest zuschließen ... hat es Luftschlösser und leere Gebäude vom Himmel geregnet". Wahres Wissen steigt auf aus den Tiefen des Irrationalen; „Wahrheiten sind Metalle, die unter der Erde wachsen". Um dies seiner rationalistischen Umwelt so unüberhörbar wie möglich ins Ohr zu rufen, kann Hamann geradezu mit dionysischen Worten von der „Mutter Erde" sprechen und sich zum Anwalt der elementaren Triebe, der Instinke, Aspekte und Begierden machen, der „naturhafen Kräfte des Daseins" in seiner ganzen vitalen Fülle. Das Sein bildet eine Einheit. Es ist überall ein unteilbares Ganzes, im Menschen und in seiner Umwelt. Seinsberührung ist darum zugleich Gottesberührung. In der Realität der Dinge, in der Souveränität ihres objektiven Seins tritt uns die schöpferische Allgewalt gegenüber. In ähnlichem Sinne hatte einst Augustin von der Göttlichkeit des Seins gesprochen, und Przywara hat es heute kurz und treffend formuliert: „Esse ist Wertbegriff".

Im transrationalen Urgeheimnis des Seins ist uns Gott unmittelbar gegenwärtig. Sein Dasein leugnen oder beweisen zu wollen ist gleicherweise Torheit. „Glaube geschieht so wenig durch Gründe als Schmecken und Sehen".

Max Scheler hat es in unserem Jahrhundert etwas anders formuliert: Das Wissen um Gott ist unmittelbar evident. Es ist für Hamann gewisser als sein eigenes Dasein, denn es ist ja dessen Seinsgrund; das ist der Sinn des rätselvollen Satzes: „Er ist, ergo cogito". Genauer gesagt: „Alles Sein ist von Gott her, Ausfluß seiner Urwirklichkeit". Schon darum ist für Hamann jeder Gottesbeweis und jede Gottesleugnung gleich unsinnig. Wer fragt, ob Gott sei, und wer das Dasein Gottes zu beweisen sucht, unterstellt Gott dem Sein, setzt das Sein oberhalb Gottes an, macht es zu einem Maßstab, an dem Gott zu messen wäre. Umgekehrt: Alles Sein ist von Gott her und am Maßstab Gottes zu messen.

Philosoph des Luthertums

Hamann will seinem Selbstverständnis nach nicht im allgemeinen Christ sein — der Wahn, daß es dergleichen geben könnte, war eine der Wurzeln der Aufklärung gewesen —, sondern betont und bewußt lutherischer Christ. Er will die spezifischen Anliegen des Luthertums in seiner Zeit neu aussprechen.

Es ging ihm darum, den von der Aufklärung niedergerissenen Grenzzaun zwischen Vernunft und Offenbarung wieder aufzurichten. Luthers leidenschaftliches Nein zu Aristoteles und zur Scholastik und zur ratio wird von ihm erneuert. Da Hamann jedoch in der Philosophie wirklich zuhause ist und darum das Problem von Glauben und Wissen, von Theologie und Denken umfassend und gründlich zu behandeln vermag, führt er im Unterschied von Luther die Begrenzung der Philosophie mit ihren eigenen Mitteln durch und macht damit sichtbar, daß sie das eigenste Anliegen der Philosophie darstellt. Dies ist der Sinn seiner „Sokratischen Denkwürdigkeiten, für die Langeweile des Publikums zusammengestellt von einem Liebhaber der Langenweile". Wie hundert Jahre nach ihm Kierkegaard versteht sich auch Hamann in einer der Sokratischen verwandten Situation und Sendung: dem Vernunftaberglauben entgegenzutreten, den Glauben an die Allzuständigkeit des menschlichen Gehirns zu zerstören. Wie weit dies für den historischen Sokrates zutrifft, können wir jetzt dahingestellt sein lassen. Sicher aber hat Hamann das zentrale Anliegen des Sokrates richtig gesehen, wenn sein Sokratesverständnis einsetzt bei dem Wort: „Ich weiß, daß ich nichts weiß." Und er hat mit richtiger und genialer Intuition erkannt, daß dies sokratische Nichtwissen das genaue Gegenteil des Skeptizismus ist; daß es vielmehr das äußerste Ja zum Erkennen enthält. Es ist — mit einem uns schon bekannten Wort — „Empfindung", denn gerade in ihm vollzieht sich die unmittelbare Seinsberührung, das Kennzeichen wahren Wissens. Es bedeutet Offenheit für die Wahrheit, Empfangsbereitschaft für das wahre Sein, das in seiner Erschließung senkrecht von oben über den zum Hören Bereiten hereinbricht. So entspricht dem: „Ich weiß, daß ich nichts weiß" der andere Satz des Sokrates: „Die Tugend ist lehrbar", denn

das Wissen um die Wahrheit ist nicht Kenntnisnahme und neutrale Überlegung, sondern überwältigende Macht und damit verwandelndes Geschehen, werthafter Seinsverhalt von übermenschlicher Mächtigkeit. In dieser Weise war Sokrates der Lehrer der Tugend: indem er die Mauern des weltimmanenten Scheinwissens niederriß, um den Raum freizulegen für den vertikalen Einbruch der Wahrheit. Sokrates ist der Lehrer der Tugend nicht im Sinne einer aufklärerischen Moralphilosophie, die von der wesenhaften Güte des Menschen überzeugt ist, sondern dadurch, daß er dessen Seinsferne und Seinsnähe gleich konsequent durchzudenken vermag.

In diesem Sinne sieht Hamann im sokratischen Nichtwissen einen Hinweis auf das Neue Testament und dessen radikale Freilegung der menschlichen Verlorenheit. „Damit hat der Bildhauersohn von Athen dem Zimmermannssohn von Nazareth vorgearbeitet" — dem Zimmermannssohn, der inmitten der menschlichen Verlorenheit Wunder tat, in denen das Ineins von Erkennen und Sein Ereignis wurde. So hat Hamann seiner Zeit das dialektische Geheimnis der christlichen Existenz neu zu verkündigen gesucht. „Nichts als die Höllenfahrt der Selbsterkenntnis bahnt uns den Weg zur Vergötterung." Nicht, daß Hamann den Graben zwischen Sokrates und dem Neuen Testament und damit die mit Christus eingetretene Weltenwende übersehen hätte: Sokrates konnte die Wahrheit selbst in ihrer Inhaltlichkeit nicht aufdecken, aber er konnte darauf hinweisen, daß sie jenseits des menschlichen Erkennens liegt und darum für dieses hinter Widersprüchen verborgen ist. In dieser Vorfeldarbeit, in diesem Beiseiteräumen der Vernunft und ihrer Absolutheitsansprüche, weiß sich Hamann wie Sokrates im „Dienst des unbekannten Gottes". Er protestiert so leidenschaftlich gegen das „logische Spinngewebe" der Systematik wie einst Luther gegen die Distinktionen der Scholastik. Er weiß wie Luther, daß gerade im Denken die wesenhafte Ursündigkeit des Menschen in besonderer Weise aktuell wird, daß hier verführerischer als sonstwo die Schlange ihr „Eritis sicut Deus" flüstert; daß sich hier der stete Aufruhr Adams gegen seinen Herrn geräuschloser und darum beharrlicher vollzieht als in den anderen Dimensionen seines Daseins; und daß ihn dies autonome Erkennen unmerklich einspinnt in ein Truggewebe aus Unwirklichkeit, das ihn fernhält von der Realität des gottgewirkten Seins.

Sokrates hatte für die unmittelbare Erkenntnis, in der Wissen und Sein eins wurden, einen eigenen Begriff: Daimonion. Es gibt kein entsprechendes deutsches Wort; man könnte nur umschreibend übersetzen: die transzendente Seite des Menschen, sein Befallensein von der Überwelt, das ihn zu einem Tor am Rand der Welt macht. Ungefähr dasselbe meint das lateinische Wort „Genius"; die Bibel nennt diese unentfliehbare Gottbezogenheit des Menschen „Geist". Dem französischen Sprachgebrauch seiner Zeit folgend setzt Hamann hier den Begriff „Genie" ein. Dies zu erwähnen ist mir wichtig, weil dieses Wort alsbald Geschichte gemacht hat, aber in einem von Hamanns Intentionen sehr abweichenden Sinn. Über Herder, der weithin aus Hamanns Impulsen lebte, aber

im ganzen ein recht ungeratener Schüler war, hat die Frühromantik (zu der auch der junge Goethe zählt) ihren Geniekult entfaltet. Auch sie verstanden unter Genie das Organ der unmittelbaren, schöpferischen und insofern seinsmächtigen Erkenntnis. Die entscheidende Abweichung lag darin, daß schon bei Herder das primäre Moment, die Begrenzung, das sokratische Nichtwissen und damit die Empfangsbereitschaft fortgefallen und durch das Irrationale als solches ersetzt worden war, womit der Geniebegriff sich auswächst zur unmittelbaren und grenzenlosen Erkenntnis- und Seinsmächtigkeit des Menschen, zum Glauben an seine ungeheuren Fähigkeiten und damit zum Vorwand seiner Bindungslosigkeit und seiner maßlosen Prätentionen. Hamann dagegen versteht unter „Genie" das Gehör für die Offenbarung. Das Gehör, das dem aufgeht, der verstummt ist. „Das Korn der natürlichen Weisheit muß verwesen", in Unwissenheit vergehen — aus diesem Tod, aus dem Nichts muß ein Korn einer höheren Erkenntnis keimen. Nur wer nichts zu sagen weiß, ist frei zum Hören und offen für die reale geschehende Erkenntnis des Seins. Für die Fülle des Seins — d. h. in Hamanns Sicht: für das Sein in seinen drei Grundgestalten: Natur, Geschichte und Bibel.

Damit stehen wir in der zweiten Richtung, in der sich der spezifisch lutherische Charakter seines Denkens zeigt. Sein Bibelglaube hat denselben Ursprung wie bei Luther: Auch ihm war einmal die Bibel das rettende Seil gewesen, das ihn bewahrte vor dem Sturz in den Abgrund der Verzweiflung. Bei Luther war es die Höllenangst seiner Klosterjahre, bei Hamann der seelische Zusammenbruch, den sein Scheitern in London auslöste. So oder so — daß die Bibel Gottes Wort ist, weiß der, der nichts weiß, der zum Verstummen kam im Anblick seiner Ausweglosigkeit. Wie alle Glaubenssätze läßt sich auch der von der Göttlichkeit der Bibel nur aus der Perspektive des verlorenen Sohnes erkennen. Denn in der Heiligen Schrift kommt Gott zu den Verlorenen. Sein schöpferisches, sein-setzendes Wort nimmt hier die Gestalt an, in der allein es dem gefallenen Menschen zugänglich ist. Es steigt herab in die Niedrigkeit des gefallenen Menschen. Der Herr tritt an die Seite des verlorenen Sünders, indem er dessen eigene Gestalt annimmt. Er erniedrigt und verhüllt sich, indem er sich dem Schreibgriffel kleiner Menschen preisgibt, wie er sich verbarg und erniedrigte, als er in einen menschlichen Leib herabstieg, Knechtsgestalt annahm, litt und starb.

Hier hat Hamann etwas völlig Neues gesehen — auch und gerade gegenüber der Reformation. Sehr bald nach Luther — der über das Geheimnis der Bibel nicht reflektiert hat, in dessen widerspruchsvollen Äußerungen vielleicht Ansätze zu dem von Hamann Gesehenen verborgen sind — hat man die Heilige Schrift mißverstanden als Sammlung direkter Mitteilungen über Fragen des

---

JOSÉ LAPAYESE DEL RIO
Der heilige Franziskus und der Wolf von Gubbio Vgl. die Randbemerkung auf S. 143

Lapaye

Glaubens und Verhaltens. Man sah in ihr gleichsam ein Kompendium der Dogmatik, das zufällig ein wenig durcheinandergeraten ist und der ordnenden Hand bedarf. Hamann wirft diese Vorstellung radikal über den Haufen. Das Wort ward Fleisch — das bedeutet: Es verhüllte sich bis zur Unkenntlichkeit. Zu dieser Selbsterniedrigung gehörten nicht nur die Hände unwürdiger Schreiber, stilistische Eigenarten und schlechtes Griechisch, sondern auch das „Alberne, das Seichte, das Unedle" und auch der Widerspruch. Damit wird der altkirchliche Glaubenssatz von der Inspiration der Heiligen Schrift keineswegs in Frage gestellt. Im Gegenteil! Gerade die Verhüllung ist Ausweis der Göttlichkeit. Es geht in keiner Weise um eine Abwertung der Bibel, sondern nur darum, ihre Erdengestalt nicht zu übersehen. Hier ist Hamann der Bahnbrecher der modernen Schriftforschung geworden: Das Wort geht ein in menschliche Geschichte, in menschliche Vorstellungen, in volkstümliche Poesie.

Damit habe ich schon das Dritte berührt: Im Zentrum des Hamannschen Denkens steht die Idee der Inkarnation. Sie ist der tiefste Impuls des Luthertums. Sie ist zugleich der Schlüssel zu letzten Weltgeheimnissen. In allen anderen Konfessionen ist sie abgeschwächt; nur das Luthertum wird ihr in vollem Umfang gerecht. So z. B. in der Sakramentslehre: Die Hostie ist beides zugleich, wirkliches Brot und wirklicher Leib des Herrn — nicht scheinbares Brot wie nach der katholischen Transsubstantiationslehre, nicht bloßes Brot und Zeichen für eine ferne himmlische Realität wie im Calvinismus. Unter diesem Gesichtspunkt wird für Hamann ein Lehrstück der alten lutherischen Dogmatik besonders wichtig, dem die Aufklärung mit vollendeter Verständnislosigkeit gegenüberstand: die Lehre von der communicatio idiomatum — d. h. von dem Verhältnis der göttlichen und der menschlichen Natur Christi zueinander. Die alte Kirche hatte diesen Begriff geprägt, um das Urgeheimnis der Christologie, das sich überall im Leben der Kirche und in der Existenz des einzelnen ausprägt — das Eingehen Gottes in die irdische Wirklichkeit —, so genau wie möglich auszusprechen; nicht um es zu ergründen, sondern um es abzugrenzen gegen Verzeichnungen und Mißverständnisse nach beiden Seiten: gegen die Idee eines Christus, der nur zum Schein Mensch ist, und gegen ein Jesusbild, das nur einen idealen Menschen zeichnet. Hier wie überall gleicht die Wahrheit der Balance auf dem Dachfirst. Wo sie geschieht, ist sie aktuelles Wunder. In der Verlängerung der ersten Linie liegt die Idee der mittelalterlichen Kirche, die das Imperium aufsaugt; der gotische Dom, der die Steine ihrer Erdenschwere beraubt; die Überschätzung des Asketentums. In der Verlängerung der zweiten Linie liegt die gehorsame Staatskirche, der nüchterne Predigtsaal, die Einebnung der christlichen Botschaft in das, was „man" denkt, die Unterstellung der Offenbarungsbotschaft unter die Normen des weltimmanenten Wissens, das verbürgerlichte Christentum des 19. Jahrhunderts. Das Luthertum stellt in seiner unverfälschten Urform hier wie überall die — begrifflich nicht zu fixierende, sondern nur zu umschreibende — unanschauliche Mitte der Konfessionen dar. Dem entsprechend hat die lutherische Theologie gerade

das Lehrstück von der communicatio idiomatum mit besonderer Liebe aufgenommen und in einer Fülle von Distinktionen so scharf wie möglich zu präzisieren gesucht. Ihr Grundanliegen ist es dabei, das unaussprechliche Geheimnis des Ineins von Gott und Mensch, die ewige Vermählung von Himmel und Erde, die sich in Christus vollzog, in ihrer unergründlichen Wunderhaftigkeit soweit auszusprechen, wie es in die menschliche Sprache eingeht, um es gegen Mißverstand zu schützen, um es weitergeben und um es so gut wie möglich verehren zu können.

Hier findet Hamann den unmittelbarsten Zugang zu den Geheimnissen des Seins. Die Inkarnation, das Eingehen Gottes in die leibhafte Wirklichkeit der Erde in seinem Doppelsinn als nächste Nähe und tiefste Verhüllung ist der Mittelpunkt des Geschehens, das mit Christus begann und sich in der Kirche fortsetzt: „Verklärung der Menschheit in die Gottheit". Aber was hier in der Kirche geschieht, ist nicht ein Novum, sondern nur die Wiederherstellung eines ursprünglichen Zustandes, Heimkehr in das verlorene Paradies. Doch auch dieser Satz bedarf wieder der Korrektur: Der verlorene Urzustand besteht gleichwohl weiter: als das, was eigentlich sein sollte und allem Sein und Geschehen normativ und richtungweisend zugrunde liegt; was die zerstörte Welt gleichwohl prägt und sie zugleich nicht zur Ruhe kommen läßt. Daß das depravierte Sein *ist* und daß es *depraviertes* Sein ist, verdankt es dem in dieser dialektischen Verhüllung jederzeit gegenwärtigen Ursein. So gilt es auch in der von Gott abgefallenen und von Gott verlassenen Welt: „Alles Menschliche göttlich — alles Göttliche menschlich." Man wird nach dem Gesagten diesen Satz nicht im pantheistischen Sinne mißverstehen. Er besagt nicht, daß das göttliche Ursein in den Geschöpfen und Erscheinungen irgendwie angetroffen oder sichtbar gemacht werden könnte; aber er besagt umgekehrt, daß keine Erscheinung der Welt von uns bis auf den letzten Grund durchschaut werden könnte, denn jeder Punkt in der Welt ist gleichsam ein Schacht, der ins Unendliche führt: „Einen Körper oder eine Begebenheit bis auf ihre letzten Elemente zergliedern wollen heißt, Gottes unsichtbares Wesen, seine ewige Kraft und Gottheit ertappen wollen." Luther hat Ähnliches gesagt — „Gott ist in jedem Sandkorn" — und stand jedem Pantheismus weltenweit fern. Es ist aber bedeutsam, daß sich auch bei ihm diese Durchblicke vor allem in den Abendmahlsschriften finden. Sie ergaben sich am Geheimnis des Sakramentes, in dem das Eingehen Gottes in die Wirklichkeit, das Ereignis von Bethlehem aktuelle Gegenwart wird.

Literatur: *Johann Georg Hamann,* Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe von Josef Nadler. Fünf Bände 1949—1953. — *Erwin Metzke,* J. G. Hamanns Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts. Halle 1934. — *R. Unger,* Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhange seines Denkens. München 1905.

HANS SCHWERTE

Die Mühsal des Gleichgewichts

Bemerkungen zur modernen Lyrik auf Grund einiger Verse von Goethe

„Nicht mehr auf Seidenblatt / Schreib' ich symmetrische Reime; / Nicht mehr fass' ich sie / In goldne Ranken; / Dem Staub, dem beweglichen, eingezeichnet, / Überweht sie der Wind . . .": man vermeint, in den sechs Versen eine Grundstimmung zeitgenössischen lyrischen Ausdruckes aufklingen zu hören, Absage an das Glück sicher geordneter und schöner Zeilen, entschlossen das poetische Wort auch in der Flüchtigkeit einrichtend, anvertraut dem Wind der Zeit. Die Provokation solcher Verse, die neben ähnlich lautenden Strophen in keiner modernen Anthologie sonderlich auffallen würden, scheint, über das konkrete Bild hinaus, bis an empfindlichste Schwingungen unseres Lebensgefühles zu dringen („Vergänglichkeit, das / ist, was ich glaub", Günter Eich). Aber eigentlich betroffen wird man erst, liest man Goethes Namen darunter (aus dem Nachlaß des West-Östlichen Divans, vermutlich 1818/19).

Das Nachlaßgedicht ist mit den sechs Zeilen nicht beendet; doch findet man sie gelegentlich in dieser (falschen) Weise fragmentarisch zitiert. Die Betroffenheit geht zunächst vom eigenen Lesen der Verse aus. Denn wir, moderne Leser, haben offenbar falsch gelesen und falsch verstanden; wir haben uns evozieren lassen, wo solche Evokation gar nicht beabsichtigt war. Wir, zu sehr an Zwischentöne, ambivalente Reizungen, chiffrierte Wortzeichen gewohnt, haben lesend nicht sogleich verstanden, daß der Dichter solche Verse tatsächlich „wörtlich" meinen könne. Natürlich „wörtlich" im poetischen Mitteilungsbereich, wo überall und immer die Polyphonie des Wortes gilt, nicht das Eintönige; wo Übertragung (Metapher) die erste Geste ist, nicht nachschreibender Bericht. Aber doch, hier bei Goethe, in viel konkreterem Sinne „wörtlich", als es heute Brauch ist. Ein Rollengedicht, eine der vielen real-irrealen Szenen zwischen Hatem und Suleika, den musterhaft Liebenden — vielleicht die entsagendste Schlußszene, schmerzlich ferner Zuruf schon, die Goethe möglicherweise darum nicht in den Druck aufnahm. Goethe-Hatem, der Dichter und Maskenspieler, teilt der Geliebten — aber Suleika ist es, nicht Marianne — „tatsächlich" mit, daß er von nun an seine Liebesreime nicht mehr auf kostbare Seidenblätter schreiben, sie nicht mehr „In goldnen Rosenranken / Und Rähmchen aus Lasur" fassen, sondern sie in den „Staub" der Straße einzeichnen will; dort mag der Wind sie überwehen. Mehr ist, szenisch, fürs erste nicht gemeint. Auszuschließen ist jede weiterreichende „Hintergründigkeit" heutiger Existenzlage. Daher wären diese Verse in der modernen Anthologie doch fehl

am Platze, selbst wenn sie dort nur als ein Motto vormontiert würden. Die Bildrichtung Goethes zielt anderswohin.

Denn die rechte Betroffenheit, die aufklärende, setzt erst beim Weiterlesen des Gedichtes ein. Der Wind überweht die Staubzeichen: *aber*, fährt Goethe fort, „aber die Kraft besteht, / Bis zum Mittelpunkt der Erde / Dem Boden angebannt. / Und der Wandrer wird kommen, / Der Liebende. Betritt er / Die Stelle, ihm zuckt's / Durch alle Glieder. / ‚Hier! vor mir liebte der Liebende. / ... Ich liebe wie er, / Ich ahnd' ihn!'" Die moderne Überraschung konzentriert sich in diesem „aber". Mit ihm wird eine Gegenwendung eingeleitet, die heute, scheint es, im Vers nicht mehr mitgegangen wird. Die Geistesmacht der Liebe, im Wortzeichen festgehalten, durchstößt Staub und Wind und dauert unvergänglich — dem Boden unauslöschbar „angebannt", Kernkraft der Erde. Der Kommende fühlt's noch und noch, wie auch Suleika immer wieder geweckt werden wird vom Liebesruf des beständigen Dichterwortes (so der Schluß des Gedichtes). Trotz dem Staube, dem Winde, dem Wehen, dem Flüchtigen: ein Bestehendes bleibt haltbar durch Himmel und Erde, dem Dichter so unbezweifelbar wie dem Leser dieses Gedichtes — fast wäre man versucht, mit Faust zu kommentieren: „Nenn es dann, wie du willst, / Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!" Jedenfalls menschliche Liebes- und Formkraft, die sich weltverbunden und zugleich begründet weiß und die in dem wendenden „aber" das Vergängliche einschränkt. Bestand und Dauer in der Flüchtigkeit des Windes, so wußte Goethe noch das Geheimnis der „Liebe" auszusagen, deren leidenschaftliche Zuneigung in der vorweg gewußten Entsagung „transzendiert" wurde, will sagen: in das Gleichgewicht des dichterischen Wortes gebracht („gebannt") wurde, in die Mühsal des Gleichgewichtes.

Es kann kein Zweifel daran sein, daß in dieser überraschenden Wendung des Verses („aber die Kraft besteht") der Unterschied, der geschichtlich bedingte und geschichtlich bedingende Unterschied zwischen der „Goethezeit" und der „Moderne" offen daliegt (und wir entsprechend — „historisch" — lesen müssen). Ebensowenig kann dem Kenner der neueren Lyrik zweifelhaft sein, daß dieses „aber", wie immer, zurückgefunden werden muß, will die gegenwärtige Verskunst nicht in der Sackgasse ihrer artistischen Montage und der Verschlüsselungsmanier, nachgerade billiges Handwerk geworden, sich festlaufen und dort enden. Die Worte „Umkehr" und „Wiederholung" sind verpönt — mit Recht dann, wenn sie so etwas wie Reaktion und Restauration im üblichen Wortsinn meinen. Dennoch bildet das „Beständige" das Grundmuster menschlichen Daseins. Diesem Gefüge darf auch das dichterische Wort nicht ausweichen; es würde sonst sich selbst zum Widerspruch werden, da es wirklich wird nur dort, wo es besteht. Das Bestehende kann verdeckt sein — oft und meist hinter Sprachverschleifung; daher große Dichtung, im Neu-sagen, immer aufdeckende Sprache ist. In der Moderne, spätestens seit Poe und Baudelaire, hat man sich zwar immer ausschließlicher und ausdrücklicher auf den „reinen" *Form*-Bestand zurückgezogen („le goût immodéré de la forme" —

die maßlose Neigung zur Form) und angeblich in ihm allein die Haltbarkeit, den Gehalt der Aussage, ja menschlichen Vermögens überhaupt aufgehoben. Doch bald nahm der Spieler sich wichtiger als das Spiel selbst, denn dieses hätte die gültigen Muster nie vergessen lassen, nach denen gespielt wird und ohne die nie gespielt werden kann, trotz aller Falschmünzerei der Zeitläufte.

Auf die Dauer kann Poesie nicht sprechen, ohne — wie im Goetheschen Gedicht — die Kraft zu nennen, die „besteht". Mag das „Weltraum-Zeitalter", leicht snobistisch verfärbte Modevokabel, heute scheinbar noch so sehr zur Abwertung des Menschen und seiner geistigen Berufung einladen: eine künftige Kultur wird entscheidend von der Wiederfindung dieses alten „aber" abhängen. (Kultur ist immer mit der Anstrengung des Verzichtes verbunden.) Rezepte in der Art „Zurück zu Goethe" oder „zur Klassik" oder „zum Idealismus" sind natürlich, gemessen an der Weltlage, hilflos. Rezepte können durch historische Interpretation ohnehin nie gegeben werden. Das ist der Irrtum eines Konservativismus, der sich in hier und dort ausgebildeten Schichten eingraben will, statt jeweils neu den Grenzgang der Sprache zu wagen, von dorther das „Beständige" wieder einzuholen und eben es — neu, d. h. unverbraucht zu sagen. Geschichte der Kunst ist nirgends eine Geschichte des „Fortschrittes", sondern ein Kontinuum ein für allemal gültigen Ausdruckes, unüberholbar. Die Bewahrung und Entdeckung dieses Bestandes ist nicht zum geringsten Teil dem Dichter anvertraut, gerade in flüchtiger Zeit (war sie je anders?). Er muß den Mut wiederfinden, jenes „aber" neu und unverbraucht sagen zu wollen, auch ohne vorgegebenes Rezept. Goethe und sein Wort sind unnachahmbar; wo man es versuchte, hat man sich selbst gefoppt. Doch er und andere große Sprachmeister vermögen hinzuweisen, wie man auf Seidenblatt und goldene Rankenzier gern verzichten, die Zeichen getrost oder ungetrost in Wind und Staub schreiben und doch die Kraft, die „bis zum Mittelpunkt der Erde" besteht, ohne Selbsttäuschung bewahren und nennen kann.

Avantgardist — das bedeutet Vorposten und Vorkämpfer. Mag er, der moderne Künstler, sich heute zehnmal in ein Narrenkleid hüllen müssen (das war oft das Schicksal der Kunst), aus dem schmalen Maskenschlitz soll er wach und aufmerksam vorausspähen — es sei denn, es lohnte sich überhaupt nicht mehr, ein Wahres zu behüten und dafür zu kämpfen. Aber das will doch wohl keiner unserer oft sich närrisch gebenden Poeten behaupten.

PIERRE REVERDY

Die Welt vor Augen

Einige Zeit ist vergangen.
Klare Nacht.
Eine neue Sonne ging auf.
Das Morgen,
Ein knieender Greis, streckte die Hände aus.
Die Tiere folgten der ganzen Länge des Weges.

Ich habe mich niedergelassen.
Ich habe geträumt.
Mir zu Häupten öffnet sich ein Fenster.
Niemand zeigt sich in ihm.
Jemand geht hinter der Hecke vorbei.

Das Feld, in dem ein einsamer Vogel singt!
Jemand hat Angst,
Und man amüsiert sich
Dort zwischen zwei kleinen Kindern.
Freude!
Du und ich!
Der Regen löscht die Tränen.

Man kann auf dem schmalen Wege nicht gehn,
Kehrt auf gleicher Seite zurück.
Aber eine Sperre tut sich auf.
Irgendetwas beginnt dahinter
Zu fallen.

Ein Schatten, größer als sie selber,
Zieht über die Erde.
Und ich sitze weiter da und wage nicht hinzusehn.

Aus dem Französischen von Karl Krolow

PIERRE REVERDY

Le monde devant moi

Quelque temps passe
La nuit claire
Un nouveau soleil s'est levé
Le lendemain
Un vieillard à genoux tendait les mains
Les animaux couraient tout le long du chemin

Je me suis assis
J'ai rêvé
Une fenêtre s'ouvre sur ma tête
Il n'y a personne dedans
Un homme passe derrière la haie

La campagne où chante un seul oiseau
Quelqu'un a peur
Et l'on s'amuse
Là-bas entre deux petits enfants
La joie
Toi contre moi
La pluie efface les larmes

On ne peut pas marcher dans le sentier étroit
On rentre du même côté
Mais il y a une barrière
Quelque chose vient de tomber
Là-bas derrière

Une ombre plus grande que lui-même
fait le tour de la terre
Et moi je suis resté assis sans oser regarder

RUDOLF ALEXANDER SCHRÖDER

Aus dem Zyklus „Wintertrost"

Mag Frost sich grimmig erkühnen,
Er schafft seine eigene Schand.
Doch will das Herz nicht mehr grünen,
So herrscht der Winter im Land.

O Winter, was willst du beginnen?
Du bringst's ja nimmer so weit.
Gott kehrt geduldigen Sinnen
In Freude die Traurigkeit.

O Flur und Wald, so gar verzagt,
Lern Sterben!
Was einer klagt, was einer fragt,
Die Antwort heißt: Verderben.

Ging, was uns allen Freude warb,
Zu Scherben:
Wer nicht verstarb, wer nicht verdarb,
Kann Kron und Reich nicht erben.

Daheim war jeder Winter hell;
Das Reh kam nächtens bis ans Haus,
Fraß zwischen Nacht und Morgen schnell
Die vollen Raufen aus.

Der Vogel pickte leis ans Glas,
Ward kühn, weil ihn der Hunger trieb:
Er fand vorm Fenster seinen Fraß
Und nahm ihn wie der Dieb.

Daheim war jeder Winter hell,
Der Tag stand spiegelnd auf dem Schnee,
Die Wintersonne schien so grell,
Tat fast den Augen weh.

Foto Wieland Wolff-alp

Foto Wieland Wolff-alpha

Ach fremdes Land, ach bittres Land,
Ach blindes Land voll arger Not,
Hast uns aus Tag und Nacht verbannt
Und herbergst nur den Tod.

Daheim, daheim ist's immer hell. —
Gedenk's, da bist du schon zu Haus,
Ruhst zwischen Tag und Nacht, Gesell,
In Gottes Armen aus.

HUGO VON HOFMANNSTHAL

Was ist die Welt?

Was ist die Welt? Ein ewiges Gedicht,
Daraus der Geist der Gottheit strahlt und glüht,
Daraus der Wein der Weisheit schäumt und sprüht,
Daraus der Laut der Liebe zu uns spricht.

Und jedes Menschen wechselndes Gemüt,
Ein Strahl ists, der aus dieser Sonne bricht,
Ein Vers, der sich an tausend andre flicht,
Der unbemerkt verhallt, verlischt, verblüht.

Und doch auch eine Welt für sich allein,
Voll süß-geheimer, nievernommnerTöne,
Begabt mit eigner, unentweihter Schöne,

Und keines Andern Nachhall, Widerschein.
Und wenn du gar zu lesen drin verstündest,
Ein Buch, das du im Leben nicht ergründest.

KOMMENTARE

Die Welt zwischen Gott und dem Nichts

Gedanken zur Lehre von der Schöpfung

Die Welt als Schöpfung ansprechen, bedeutet, ihre Entstehung und ihren Fortbestand mit Gott in Beziehung bringen. Welt ist Schöpfung, weil sie nicht aus sich selbst wachsende, in sich selbst ruhende und sich selbst überlassene Natur ist[1]), sondern Welt, die ihren Ursprung im Willen Gottes hat, deren Entfaltung in seinen Händen liegt und deren Schicksal er bestimmt.

Der Satz, daß Gott Himmel und Erde geschaffen hat, ist darum schlechterdings fundamental für das Verständnis der Wirklichkeit der Natur und unser selbst. Wenn man von Gott absieht, kommt man zu keinem gültigen Bild der Welt und des Menschen. Alle Aussagen, die ihn beiseite lassen, vermögen nur einen Teilaspekt des Wirklichen zu geben, so richtig sie auch sonst sein mögen. Wo sich aber ein solcher Teilaspekt absolut setzt, wird die Wahrheit verfehlt.

Sie wird auch dann verfehlt, wenn der Mensch, voller Stolz darauf, daß er Raketen in das Weltall hinauszusenden, daß er künstliche Monde und Planeten zu schaffen vermag, wähnt, er sei damit selbst zum Schöpfer geworden, der achte Schöpfungstag sei angebrochen und Gott im Himmel sei endgültig entthront. Von alledem kann keine Rede sein. Der Ausgriff ins All ändert nichts daran, daß Gott Schöpfer und Herr des Kosmos bleibt. Mit Raketen läßt sich zwar der kosmische Raum erfliegen, nicht aber *sein* unsichtbarer Himmel gewinnen, der sich allein dem Auge des Glaubens öffnet.

Freilich erscheint Gott nicht unter den Mikroskopen, zeigt er sich nicht auf den Röntgenschirmen und in den Reagenzgläsern, fehlt seine Chiffre in den Gleichungen, die das Seiende auf eine mathematische Formel bringen. Aber ist er darum weniger wirklich? Ist die Deutung der Welt als „bloße" Welt, als Welt ohne Gott darum wahrer? Kann nur das experimentell Nachweisbare, das mathematisch Beweisbare wahr und wirklich sein? Ist eine solche Behauptung noch wissenschaftlich? Oder überschreitet sie nicht die Kompetenzen der Wissenschaft und erweist sich bei näherem Zusehen als Folge weltanschaulicher Voreingenommenheit!

Der Materialismus möchte das Seiende aus der Materie und ihren Gesetzen ableiten und die Weltentwicklung atheistisch interpretieren. Dabei werden — wenn auch mit anderen Vorzeichen — genauso Glaubenskräfte angesprochen wie in der christlichen Deutung der Natur und ihres Werdens. Das hat Reinhold Schneider richtig erkannt, wenn er schreibt:

„Keine Vorstellung fordert mehr starr-konstruierende Phantasie als der radikale Materialismus: daß die Materie aus sich selbst im Archaikum oder Algonkium das Wunder eines Einzellers zwischen Leben und Nichtleben, einen Virus hervorgebracht habe, aus dem sich,

im Schoße des Tropenmeeres, Pflanzen und Tiere entwickelten, die sich, immer zwischen Tod und Leben, ans Land wagten, sterbend und sich verwandelnd, bis sich der unsagbar komplizierte Organismus des Menschen, das Zusammenspiel des Gerüsts, des Gehirns und seines ‚steuernden' Anhangs, der Organe, Gewebe, Nerven, Muskeln, Drüsen und ihrer Sekrete, von den Sinneswerkzeugen zu schweigen, aus diesem Ursprung hervorbildeten, ohne Führung einer höheren geistigen Wirkkraft: das zu glauben ist viel schwerer als die Unterwerfung unter die Paradoxien, die tragischen Verheißungen des Christentums. Das Zeitalter, das sich dieser Ungeheuerlichkeit vermaß, wird abgebrochen"[2]).

Die Erschaffung der Welt

Woraus ist die Welt erschaffen? Der babylonische Schöpfungsmythos erzählt von einem Kampfe zwischen dem Schöpfergott Marduk und dem Chaosungeheuer Tiamat. Marduk besiegt seinen Feind und gestaltet aus seinem Leibe die Welt. Der Schöpfungsbericht schließt eine solche Auffassung aus: Gott schuf die Welt „am Anfang". Vor ihr war Gott und sonst — nichts. Das Wort, das die Bibel für Gottes Schaffen verwendet, bleibt deswegen dem göttlichen Schöpfungsakt vorbehalten. Wenn Menschen etwas erschaffen, dann müssen sie ein Material haben, aus dem sie ihre Werke bilden. Gott braucht das nicht: im Akte der Schöpfung erschafft er Material und Werk zugleich: „Siehe an Himmel und Erde und alles, was darinnen ist; dies hat Gott alles aus nichts gemacht, und wir Menschen sind auch so gemacht" (2. Makkab. 7,28). Er ruft „dem, was nicht ist, daß es sei" (Röm. 4,17; vgl. auch Hebr. 11,3).

Die Welt ist aus dem Nichts geschaffen. Dabei müssen wir uns hüten, uns nun eben dieses Nichts als eine Art „Stoff" vorzustellen. Dann wäre es — dialektisch gesehen — gleichgültig, ob man von einem Nichts oder von einem Etwas redete. Das Nichts, um das es hier geht, ist vielmehr ein „nihil pure negativum", ein rein negatives Nichts. Es ist der Zustand, in dem es noch keine Welt gab, weil sie Gott noch nicht „hervorgerufen" hatte.

Erst mit der Schöpfung beginnt auch die Zeit zu „fließen". Die heutige Wissenschaft ist der Auffassung, daß die Materie „nicht in, sondern gemeinsam *mit* Raum und Zeit" entstanden sei[3]). Dies hat schon Augustinus im Zuge seiner Auslegung des Schöpfungsberichtes erkannt, wenn er schrieb, „daß es ohne Schöpfung auch Zeit nicht geben kann"[4]). Die Zeit ist der Welt zugeordnet und die Welt der Zeit. „Vor" jenem Anfang war nur Gott in seinem Beisichselbstsein, war nur die ihm zugeordnete, die unerschaffene Zeit, die wir Ewigkeit nennen. Gott geht „den Zeiten nicht in Zeit voraus"[5]), so wenig sein „Sein" einfach mit unserem Sein, sein „Raum" mit unserem irdischen Raum vergleichbar ist. Seine Ewigkeit umfängt, durchdringt, durchkreuzt unsere Zeit, sie entläßt sie aus sich heraus, aber sie kann nicht mit ihr gleichgestellt werden. Wir dürfen sie uns nicht als eine nach vorn und hinten ins Unendliche verlängerte Zeit vorstellen. Sie ist qualitativ anderer Art.

Der Gedanke der creatio ex nihilo, der Erschaffung aus dem Nichts, macht deutlich, wie es um die Welt bestellt ist: ihr Sein ist dem Sein Gottes unterlegen, sie ist nicht gleich ewig mit ihm, sie hat einen Anfang und sie könnte darum auch — ein Ende haben. Sie ist als Welt zwischen Gott und dem Nichts ganz und gar auf Gott angewiesen.

Die Welt ist durch Gottes Wort erschaffen. Gottes Schaffen vollzieht sich, indem er spricht: „Der Himmel ist durch das Wort des Herrn gemacht und all sein Heer durch den Geist seines Mundes" (Ps. 33,6; vgl. auch Jes. 48,13, Röm. 4,17). Gott greift nicht mit Händen zu, sondern schon sein Sprechen ist ein Handeln. Er „redet nicht grammatische Worte, sondern wahrhaftige und wesentliche Dinge. Als, das bei uns Menschen als ein Wort lautet, das ist bei Gott als ein wesentlich Ding. So sind Sonne, Mond, Himmel und Erde, Petrus, Paulus, ich und du etc. schlechte Worte Gottes, ja kaum eine Silbe oder Buchstabe, gegen der ganzen Kreatur zu rechnen. Wir reden auch, aber allein grammatische Worte, das ist, wir geben nur den Dingen, so schon geschaffen sind, ihren Namen. Aber Gott hat eine andere Grammatik, nämlich, daß, wenn er sagt: Sonne, du sollst scheinen, die Sonne bald da ist und scheinet. So sind die Worte Gottes nicht bloße Worte oder Vokabeln, sondern wesentliche Dinge"[6]).

Von daher bleibt die Schöpfung von Gottes Wort aus ansprechbar. Wir sind geneigt, nur Realitäten ernstzunehmen und bloße Worte zu verachten. Wir halten uns gern an das Sicht- und Greifbare, wir bleiben in unserer menschlichen Grammatik und vergessen nur zu leicht, daß Gott „Dinge redet". Aber Gott hat der Welt von Anfang an ein anderes Gesetz einerschaffen: sein Wort bleibt der Grund der Welt, in dem sie „besteht" (2. Petr. 3,5).

Im Handeln Jesu kommt das mit überwältigender Deutlichkeit zutage: majestätisch bedroht er Wind und Wellen und bringt sie durch sein bloßes Wort zum Verstummen (Mark. 4,39). Sein „Talitha kumi" weckt das Töchterlein des Jairus von den Toten auf (Mark. 5,41). Von ihm her ist das Wort der Kirche vollmächtiges, veränderndes, gestaltendes und rettendes Wort, ist es „ein Hammer, der Felsen zerschmeißt" (Jer. 23,29). Es vermag Menschenherzen umzuwenden und zur Buße zu bekehren, es tröstet und stärkt, es schenkt in der Absolution eine Vergebung, die nicht nur auf Erden, sondern die im Himmel gilt, es tritt so zu Brot und Wein, daß wir im Heiligen Abendmahl den Leib und das Blut des auferstandenen Christus empfangen. Es schafft Realitäten, die alle anderen menschlichen Wirklichkeiten überdauern; denn „Himmel und Erde werden vergehen", aber Christi Worte werden nicht vergehen (Matthäus 24,35).

Warum hat Gott die Welt erschaffen; aus welchem Grunde hat er sie aus dem Nichts gerufen? Brauchte er vielleicht ein Gegenüber, brauchte er Menschen, um glücklich zu sein und um sich zu vollenden? Hat Angelus Silesius recht, wenn er schreibt:

„Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben;
Werd ich zunicht, er muß vor Not den Geist aufgeben"?

Davon kann keine Rede sein. Gottes Entschluß zur Schöpfung steht unter keiner wie immer gearteten Notwendigkeit. Daß die Welt ist, verdanken wir einem Akte göttlicher Freiheit. Gott war darin souverän: er konnte die Welt erschaffen, und er konnte die Erschaffung unterlassen. Er brauchte niemand und er war es niemand schuldig, ihm das Leben zu geben.

Gott und die Welt müssen voneinander unterschieden werden. Der Schöpfungsgedanke zerstört jeden Ansatz eines wie immer gearteten Pantheismus, der Gott und Welt vermischt. Die Welt mit ihren Pflanzen, Tieren und Menschen ist nicht Gott, weder seine Emanation noch ein Stück seines Seins; sie entsprang seinem Willensentschluß und ist ganz und gar geschaffene Welt, ganz und gar Kreatur. Sie ist „das durch Gott seiende Nichtgottseiende"[7]). Wer Gott und die Welt identifiziert,

vergreift sich an seiner Hoheit und verkennt die Situation, in der sich alles Geschaffene dem Schöpfer gegenüber befindet.

Dennoch gehören Gott und die Welt unlösbar zusammen. Gott bleibt der Welt gegenüber Gott, aber die Welt könnte nicht Welt sein, wenn sie nicht Gottes Welt wäre. Indem er ihr Schöpfer, sie sein Werk ist, besteht eine durch Gott gesetzte, von der Seite der Welt her unaufhebbare Beziehung. Das Sein der Welt hat es mit Gott zu tun, es ist „bis in seine letzten Tiefen hinab dadurch bestimmt, daß Gott ‚mit ihr' ist, in ihr ‚allgegenwärtig' ist, daß ihr Sein nicht in sich zurechtkommen kann, nicht von ihr selbst her ihr erschlossen ist"[8]). Das ist das Wahrheitsmoment in allen sonst so fragwürdigen Identifikationen zwischen Gott und Welt, eine Erkenntnis, die jede Form des Materialismus, der Welt und Natur „für sich" nehmen und ohne Gott sehen und begreifen möchte, ausschließt. Wie tief die Verbindung zwischen Gott und der Welt reicht, vermag man allerdings erst zu erkennen, wenn man des Menschen ansichtig wird. Er ist nicht Gott, aber Pascal kann mit Recht von ihm sagen, daß er „im Stande der Schöpfung oder dem der Gnade über alles in der Natur erhöht worden ist, geschaffen im Bilde Gottes und an seiner Göttlichkeit teilhabend"[9]).

Die Welt bleibt auch nach ihrer Erschaffung ganz und gar von Gott abhängig. Der sie geschaffen hat, muß sie erhalten. Wir können, auch wenn wir das nicht wissen oder nicht wahrhaben wollen, ohne ihn keinen Atemzug tun, keinen Gedanken denken. Noch dort, wo wir gegen ihn handeln und gegen ihn argumentieren, ist es seine Kraft, die uns das ermöglicht. Alle Menschentage müssen weiter in Gottes sieben Schöpfungstagen stehen. Die Welt, die aus seiner Hand hervorgegangen ist, bleibt auf diese seine Hand angewiesen, wenn sie nicht ins Chaos, ja ins Nichts zurücksinken soll: „Es wartet alles auf dich, daß du ihnen Speise gebest zu seiner Zeit. Wenn du ihnen gibst, so sammeln sie; wenn du deine Hand auftust, so werden sie mit Gut gesättigt. Verbirgst du dein Angesicht, so erschrecken sie; du nimmst weg ihren Odem, so vergehen sie und werden wieder zu Staub" (Ps. 104,27 ff.).

Diese Seite des Schöpfungsgedankens hat Luther besonders eindringlich betont und entfaltet. Er schreibt:

„Das meine und glaube ich, daß ich Gottes Geschöpfe bin, das ist: daß er mir gegeben hat und ohn Unterlaß erhält, Leib, Seele und Leben, Gliedmaßen, klein und groß, alle Sinne, Vernunft und Verstand, und so fortan, Essen und Trinken, Kleider, Nahrung, Weib und Kind, Gesinde, Haus und Hof usw., dazu alle Kreatur zu Nutz und Notdurft des Lebens dienen läßt, Sonne, Mond und Sternen am Himmel, Tag und Nacht, Luft, Feuer, Wasser, Erden, und was sie trägt und vermag, Vogel, Fisch, Tier, Getreide und allerlei Gewächs. Item, was mehr leibliche und zeitliche Güter sind, gut Regiment, Friede, Sicherheit. Also, daß man aus diesem Artikel lerne, daß unser keiner das Leben, noch alles, was jetzt erzählet ist und erzählt mag werden, von sich selbst hat noch erhalten kann, wie klein und gering es ist . . ."[10]).

Gott hat „Himmel und Erde" erschaffen. Das bedeutet: alles. Die ganze Welt entstammt seiner Hand, die Erde und der Himmel über ihr, die Planeten und die Fixsterne, der Weltraum, der sich unbegrenzt, aber doch wohl endlich dehnt, indem er wie die Oberfläche einer Kugel in sich zurückläuft[11]). Ja, wir müssen nun noch einen Schritt weitergehen: „Himmel" ist für die Heilige Schrift nicht nur der gewölbte Raum über der Erde und ihren Menschen, der als „irdischer" Himmel von Gott am zweiten Schöpfungstage gebildet wurde. Sondern sie meint mit diesem Wort vor allem die Welt jenseits der unseren und die ihr zugeordneten überirdischen

Mächte: die Engel. Der Schöpfungsbegriff umfaßt mehr als die sichtbare, er umfaßt auch die unsichtbare Welt. Gott hat es nicht nur mit dem Menschen, und der Mensch hat es nicht allein mit Gott zu tun. Es gibt „Mächte, Herrschaften und Throne", die in unsere Welt hineinwirken. Gewiß bleibt Gott ihr Herr und vermögen sie von sich aus nichts zu tun: hier zieht sich eine klare Scheidelinie gegen jede Form primitiven Geisterglaubens. Aber in *seinem* Auftrag oder unter seiner Zulassung bestimmen sie den Ablauf der irdischen Geschicke mit. Darum kann der Apostel Paulus sagen: „Wir haben nicht mit Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern mit Mächtigen und Gewaltigen, nämlich den Herren der Welt, die in dieser Finsternis herrschen, mit den bösen Geistern unter dem Himmel" (Ephes. 6,12). Wir könnten auch schon den Ablauf der Urgeschichte nicht verstehen, wenn wir das nicht im Auge behielten.

Der dreieinige Gott

Welcher Gott ist es, der die Welt erschaffen hat? Die Frage klingt seltsam. Hat nicht jeder Mensch ein ursprüngliches Wissen von Gott, so daß er verstehen kann, wer gemeint ist, wenn wir *Gott* als den Schöpfer Himmels und der Erden bezeichnen? Aber so einfach ist es nicht. Der Gott, der sich in der Heiligen Schrift als der „wahre Gott" offenbart hat, ist der dreieinige Gott: er ist der *eine* Gott, in dem doch drei „Personen" sind: „gleich gewaltig, gleich ewig, Gott Vater, Gott Sohn, Gott Heiliger Geist, alle drei ein göttlich Wesen, ewig, ohne Stück, ohne Ende, unermeßner Macht, Weisheit und Güte . . ."[12]).

Was hier mit stammelnden Worten gesagt wird, ist das große Geheimnis der christlichen Gotteserkenntnis. Indem Gott eine Dreiheit in der Einheit ist, ist er nicht ein starres, totes Gegenüber, sondern „lebendiger" Gott: wo immer er nach außen handelt, handelt er als Vater, Sohn und Heiliger Geist. Dies gilt nicht erst für die Erlösung, es gilt schon für die Schöpfung; auch an ihr wirken Christus, der ewige Sohn des Vaters und der Heilige Geist mit.

Schon im Schöpfungsbericht können wir Hinweise darauf finden. Der Gottesname, den der erste Vers der Bibel verwendet, lautet „Elohim". Dieses Wort ist ein Plural. Und vor der Erschaffung des Menschen redet Gott sich selber mit dem Plural an: „Lasset *uns* Menschen machen . . ." Schon die alten Schriftsteller und nach ihnen Luther haben hierin einen verborgenen Hinweis auf die göttliche Dreieinigkeit gesehen. Freilich könnte niemand wagen, diese alttestamentlichen Stellen so zu verstehen, wenn nicht das Neue Testament ausdrücklich von der Mitwirkung Jesu Christi bei der Schöpfung spräche. Besonders eindringlich tut das der Prolog des Johannesevangeliums. Johannes hat die Herrlichkeit Jesu Christi als des eingeborenen Sohnes vom Vater gesehen, ja er hat das Wort des Lebens, den „logos", betastet (1. Joh. 1,1). Er weiß, daß in ihm Gott selber Fleisch geworden ist. Nun wölbt er den Bogen zurück bis an den Anfang der Welt und erkennt, daß der Christus, aus dessen Fülle er Gnade um Gnade genommen hat, schon an der Erschaffung der Welt beteiligt war: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dasselbe war im Anfang bei Gott. Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht, und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist" (Joh. 1,1 ff.)[13]).

Diese Erkenntnis ist nicht ohne Konsequenzen. Man sieht die Welt anders, wenn man sie nicht einfach als die Welt „Gottes", sondern als die Welt des *dreieinigen*

Gottes sieht. Dann tut sich ihr Geheimnis in der Tiefe auf: sie hat es schon von Anfang an mit dem Sohn und durch ihn auch mit dem Heiligen Geist zu tun, der als Liebe Vater und Sohn verbindet. Sie ist auf Liebe gegründet und von Gottes Liebe durchpulst.

Dies bedeutet freilich nicht, daß Gott bei seiner Schöpfung eine bestimmte, so oder so beschaffene Welt erschaffen mußte, daß er nicht frei gewesen wäre, das Maß der Güter und Gaben festzusetzen, die er ihr — und damit uns — gewähren wollte. Thomas von Aquin drückt das so aus: „Bonitas Dei non est ita obligata huic universo, quin melius vel minus bonum aliud universum facere potuisset" (Die Gutheit Gottes hängt nicht so an diesem Universum, daß er nicht ein besseres oder ein weniger gutes hätte machen können)[14]). Wir müssen uns hier vor falschen, idealisierenden Anschauungen hüten. Unsere Welt ist darum, weil sie Gottes Liebe ihren Ursprung verdankt, noch nicht einfach die vollkommenste aller möglichen und denkbaren Welten. Aber sie ist so geschaffen, daß sie im Rahmen des ihr gesteckten Maßes eine „gute", ja „sehr gute" Welt genannt werden konnte. Es hätte dem Wesen Gottes widersprochen, eine böse, eine schreckliche Welt zu schaffen, ein Gefängnis, ein Jammertal, eine Wüstenei. Wenn die Welt dies alles nun doch zum Teil geworden ist — dann nicht durch *seine* Schuld. Im ursprünglichen Plan, von dem der Schöpfungsbericht Zeugnis gibt, war es anders vorgesehen: „Denn du liebst alles, das da ist, und hassest nichts, das du gemacht hast; denn du hast ja nichts bereitet, dawider du Haß hättest" (Weish. 11,24).

Das Ziel der Schöpfung

Das Verhältnis zwischen Christus und der Schöpfung hat aber noch einen anderen Aspekt. Die Welt ist nicht nur unter seiner Mitwirkung, „durch ihn" geschaffen, sondern auch „in ihm" und „zu ihm". Er ist als das „Ebenbild des unsichtbaren Gottes" (Kol. 1,15) die geheime Mitte, als das „A und O" (Offb. 22,13) auch das verborgene, überweltliche Ziel alles Geschaffenen. Von ihm empfängt alles sein Maß, auf ihn ist alles zugeordnet.

Wir kennen Christus nur als den gekreuzigten Erlöser. Wenn die Welt nicht gefallen und so die Erlösung notwendig geworden wäre, wäre Christus nicht am Kreuze gestorben, ja, wäre er vielleicht nicht einmal Mensch geworden. Aber dies bedeutet nicht, daß er dann für die Welt ohne Bedeutung gewesen wäre. Schon nach Gottes ursprünglichem, noch vor dem Sündenfall gefaßten Plan ist er als der ewige Sohn des Vaters „der echte Realgrund der Schöpfung"[15]) und ihr Ziel, ist die Welt im Blick auf ihn entworfen und soll ihm zugeführt werden.

Schon die Schöpfung weist über sich hinaus. Weder das Paradies noch die jetzige Gestalt der Welt (und sie schon gar nicht) sind endgültig. Sie sind noch nicht das Ganze, das Gott im Auge hatte, als er Himmel und Erde machte. Man hat in der Kirche schon immer angenommen, daß Adam nach einiger Zeit „ohne Vernichtung, unversehrt"[16]) in den Himmel aufgenommen, daß auch er der „Anschauung Gottes" teilhaftig werden sollte, die den Christen verheißen ist. Wie hätte Gott ihm auch — wenn er die Probe bestanden und nicht gesündigt hätte — das versagen können, was er denen, die sündigten, am Ende doch gewähren wird! So schreibt Luther:

„Darum hat Moses geistlicher Weise anzeigen wollen, daß wir zu einem höheren und trefflicheren Leben geschaffen seien, denn dieses zeitliche und leibliche Leben sein würde, wenn auch gleich die Natur unverderbt und vollkommen geblieben wäre. Und sagen die Lehrer allhier recht: wenn Adam durch die Sünde nicht gefallen wäre, so würde Gott die Menschen, wenn eine gewisse Zahl der Heiligen vollendet gewesen, aus diesem leiblichen Leben in ein geistliches und ewiges versetzt haben . . . So hat nun Adam zweierlei Leben gehabt, ein leibliches und ein unsterbliches, aber noch nicht entdecket und offenbart, sondern in der Hoffnung"[17]).

Wir dürfen nun freilich nicht meinen, Gott sei verpflichtet gewesen, auch nach dem Ungehorsam der Stammeltern seinen ursprünglichen Plan aufrechtzuerhalten. So wenig er Adam seinerzeit „zweierlei Leben" geben *mußte*, so wenig, ja noch viel weniger mußte er nun die gefallene Menschheit ihrem überirdischen Ziele zuführen. Es gibt keinen inneren Automatismus der Schöpfung, der sie mit Notwendigkeit in die Vollendung einmünden ließe. Hier liegt der große Trugschluß vieler Humanisten und Philosophen. Sie ahnen etwas vom Geheimnis der Welt und des Menschen, aber sie vergessen, daß die Sünde den ursprünglichen Plan Gottes vereitelt und den Zorn Gottes heraufbeschworen hat. Gott konnte das mißlungene „Experiment" abbrechen und Welt und Menschen dem verdienten Verderben preisgeben. Daß er das nicht tat, daß er die Welt „also" liebte, daß er sich selber für sie in seinem Sohne als Sühneopfer dahingab, daß er der Schöpfung die Erlösung folgen ließ, ja sie darin überbot, darauf besteht kein irgendwie von der Schöpfung herzuleitender, in ihr begründeter Anspruch, sondern das ist reine und freie Gnade, das ist ungeschuldete, unerwartete, über alle Maßen herrliche Erbarmung des Schöpfers über seinem Geschöpf.

Anmerkungen: [1]) Physis/Natur = Das Gewachsene. — [2]) *Reinhold Schneider*, Der Balkon, Wiesbaden 1957, S. 170 f. — [3]) *Georg Süßmann* in „Wirklichkeit heute", herausgegeben im Auftrag des Deutschen Evangelischen Kirchentages von Hans Hermann Walz, Stuttgart 1958. — [4]) *Augustinus*, Bekenntnisse, XI, 30 (zitiert nach der lateinisch-deutschen Ausgabe von Josef Bernhart, München 1955). — [5]) *Augustinus*, Bekenntnisse, XI, 13. — [6]) *Luther*, Genesis, 26 (zitiert nach der Ausgabe von Walch: Dr. Martin Luthers sämtliche Schriften, Bd. I, St. Louis, [2] 1880). — [7]) *Joseph Bernhart*, Chaos und Dämonie, München 1950, S. 37. — [8]) *Friedrich Karl Schumann*, Wort und Gestalt, Witten 1956, S. 242. — [9]) *Pascal*, Pensées, Nr. 434 (zitiert nach der Ausgabe von Ewald Wasmuth, Heidelberg, [3] 1946). — [10]) *Luther*, Großer Katechismus, Ausgewählte Werke, Bd. III, München, [3] 1950, S. 241. — [11]) Vgl. *Georg Süßmann* in „Wirklichkeit heute". — [12]) Augsburger Konfession, Art. I. — [13]) Vgl. auch 1. Kor. 8,6; Eph. 3,9; Kol. 1,16; Hebr. 1,2; Offb. 3,14. — [14]) Zitiert nach Bernhart, Chaos und Dämonie, S. 40. — [15]) *Karl Barth*, Die kirchliche Dogmatik, Bd. III/1, Zürich, [2] 1947, S. 54. — [16]) *Johannes Calvins* Auslegung der Genesis, übersetzt und bearbeitet von D. Wilhelm Golters und D. Matthias Simon, Neukirchen 1956, S. 34 — [17]) *Luther*, Genesis, 68 f.

STIMMEN VON DRAUSSEN

Freiheit in Asien

In *„The Christian Century"* (19. 11. 58) versucht Professor Winburn T. Thomas, der viele Jahre lang im Orient lebte und sich erst kürzlich wieder in Indonesien aufhielt, die Amerikaner davon zu überzeugen, daß der simple Antikolonialismus ein gefährliches Schlagwort ist. Völkern, die Freiheit in unserem Sinne nie gekannt haben, sage der westliche Freiheitsbegriff wenig. Wodurch können wir sie aber dann gewinnen?

„Die Errichtung von Militärregierungen in Pakistan, Burma, Thailand und Indonesien macht deutlich, wie rasch demokratische und parlamentarische Einrichtungen dahinwelken, wenn man sie in einen unvorbereiteten Boden verpflanzt. General Carlos Romulo von den Philippinen hat in einer Rede, die er 1950 vor der Havard-Universität hielt, darauf hingewiesen, daß für Asien die Demokratie kein Eigengewächs sei, wohl aber der Totalitarismus. Auch Ceylons Premierminister Bandaranaike vertrat vorige Woche diese Ansicht in einer Pressekonferenz, wo er sagte: ‚Ich habe immer daran gezweifelt, daß dieses System für einige unserer Länder das richtige ist.' ‚Wenn das System der Parteienkabinette', fuhr er fort, ‚auch in einigen westlichen Ländern gut funktioniert, so scheint es mir doch mit den Traditionen und der Lebensweise vieler Länder Asiens unvereinbar zu sein'.

Nachdem sie einmal die Unabhängigkeit den Kolonialmächten abgerungen oder freiwillig gewährt bekommen hatten, formten die ehemaligen Kolonien in Asien, angefeuert durch die Geschichte der amerikanischen Revolution, die Organe ihrer Selbstverwaltung genau nach dem Muster der westlichen Demokratien. Aber es fehlte ihnen die demokratisch erzogene Wählerschaft des Westens, der wirtschaftliche Wohlstand und eine vorgebildete Führerschaft. So hat die parlamentarische Regierungsform in Asien nie ganz richtig funktioniert. Außerdem fehlte ein anderer Faktor von noch größerer Bedeutung: Die westliche Demokratie war zum Teil ein Nebenprodukt des Kampfes um religiöse Freiheit. Die Übersetzung einer Deklaration der Menschenrechte aus einer UNO-Flugschrift ist ein Ding; ein anderes aber ist es, wenn das Volk selbst am Erringen konkreter Freiheiten mitwirkt. Ein großer Teil des Kampfes für die Demokratie in Asien wurde bis heute im Gegensatz zum Imperialismus geführt. Es haben sich jedoch tiefe Spaltungen aufgetan und Unzulänglichkeiten sind offenkundig geworden, so oft die einzelnen Nationen versuchten, die entlehnten demokratischen Verfassungen bei sich einzupflanzen. Unterschiede auf der kommunalen Ebene und die Haltung prä- oder sogar antidemokratischer religiöser Einrichtungen haben keinen Boden vorbereitet, auf dem die parlamentarische Demokratie hätte blühen können. Die Völker Britanniens, Nordamerikas und der skandinavischen Länder genossen eine lange Gnadenzeit, in der sie ihre demokratischen Einrichtungen und Traditionen bilden und entwickeln konnten. Die aufstrebenden Nationen Asiens sind nicht in gleicher Weise begünstigt. Sie haben eine rapid wachsende Bevölkerung und nicht genug Lebensmittel.

Die Weltorganisation des Kommunismus drängt sie, die Richtlinien zu übernehmen, von denen sie behauptet, sie wären gründlich erprobte Rezepte zur Lösung dringender wirtschaftlicher Probleme. In jedem der vorhin erwähnten vier Länder wurde die Proklamierung des Standrechts damit gerechtfertigt, daß es gelte, entweder die kommunistische Machtübernahme oder andere Formen revolutionärer Gewalt zu verhindern. Die meisten Militärdiktaturen geben die Gewalt nur widerstrebend wieder aus der Hand, wenn sie sich einmal als fähig erwiesen haben, Gesetz und Ordnung aufrechtzuerhalten. Auch haben sie in der Vergangenheit noch nicht bewiesen, daß sie die sozialen und wirtschaftlichen Probleme zu lösen vermögen, deren Dringlichkeit zur Einführung des Standrechtes herausforderte.

Amerika muß sich mit der Tatsache abfinden, daß es einige Dinge gibt, die es nicht tun darf. Als Arthur Goodfriend in ‚Rice Roots' sein Leben auf Java beschrieb, führte er aus, daß materielle Mittel keine politischen Früchte tragen, daß der Weg zum Herzen Asiens nicht über Amerikas Scheckbuch geht; daß diese Nationen sich selbst retten müssen und daß Amerika das nicht für sie tun kann. Der Boden, in dem die politischen und alle andern Einrichtungen Asiens verwurzelt sind, muß dessen eigener

sein; er kann nicht importiert werden. Obwohl er von Land zu Land erhebliche Unterschiede aufweist, ist Asiens Boden, wie Botschafter Romulo festgestellt hat, für totalitäre Institutionen besser geeignet als für demokratische Die Staaten, die nicht der sowjetischen Weltherrschaft anheimfallen, müssen sich irgendeine zentralistische Regierungsform geben. Möglicherweise ist das Standrecht das Beste, auf das viele der unvorbereiteten Völker Asiens hoffen dürfen."

Das Gebot, sich selbst zu lieben

Eine interessante Diskussion über „Die Psychotherapie im Urteil des christlichen Theologen" in der New Yorker Zeitschrift *„Christianity and Crisis"* (12. Mai und 9. Juni 1958) wurde durch einen Aufsatz von Dekan Robert E. Fitch, Dozent für Psychiatrie und Religion an der Pacific School of Religion in Berkeley, Californien, mit dem Titel „Verherrlicht doch den Arzt und nicht die Krankheit!" eingeleitet. Fitch schreibt hier u. a.:

„. . . Wenn die Welt verrückt wird, geht es ihr wie dem König Lear: Am liebsten würde sie ihren Arzt töten und ihrer Krankheit Honorar zahlen (vergl. Shakespeare, King Lear I, 1; d. Übers.). Wenn sie verrückt wird, dann läßt sie sich einreden, ihre Krankheit wäre der Weg zur Genesung. In der Sprache von gestern ausgedrückt heißt ihre Krankheit: Selbstberauschtheit, Selbstsucht oder Dünkel. Und es bedeutet, der Krankheit Honorar zahlen, wenn die Heilwissenschaft von heute dieser Krankheit einen eleganten Namen wie z. B.: ‚Ehrfurcht vor dem eigenen Ich' gibt."

„Daß die romantische Bewegung das Geltungsbedürfnis weithin gesteigert hat, braucht heutzutage kaum noch bewiesen zu werden. . . . Ich erinnere mich noch sehr genau meines Erschreckens, als ich mich, unmittelbar von Shakespearestudien herkommend, zum ersten Mal an den ‚Faust' machte. Richard Kroner hat in seinem jüngst erschienenen Aufsatz . . . eindeutig auf das Unerquickliche an Faust wie an Goethe hingewiesen: ‚Etwas Wesentliches fehlt da, nämlich jede wirkliche Reue bei Faust. Hier ist einer, der Verbrechen nach Verbrechen begangen hat . . . angefangen mit der Schurkerei gegen Gretchen, dem Vergiften ihrer Mutter und dem Mord an ihrem Bruder bis hin zur Ermordung der harmlosen alten Leute in dem neuen Siedlungsgebiet. Immer wieder hat er gröbste Mängel auf sittlichem Gebiet bewiesen. Und doch bleibt er bis zum letzten Ende von jeder wirklichen Reue unberührt. Die beste Lehre, die Goethe uns dabei zu erteilen hat, ist die, daß es genüge, um erlöst zu werden, sich immer strebend zu bemühen!' Goethe war eben . . . Egoist reinster Sorte."

„In Walt Whitmans Song of Myself gewinnt die Ehrfurcht vor dem eigenen Ich noch viel deutlichere Form, wenn er z. B. dichtet: ‚Ich schwärme für mich selbst. Dieser Körper bin ich. Und alles daran ist so köstlich.' ‚Der Duft des Aromas meiner Achselhöhle ist edler als ein Gebet.'"

Fitch fährt dann fort: „Wir haben uns von der Politik weg und der Literatur zugewendet, vom social gospel weg zur Psychotherapie, nicht etwa, weil wir eigentlich Freunde der Dichtkunst und der Wissenschaft wären, sondern weil wir uns so besser mit uns selbst beschäftigen können. Und so sind auch unser Roman und unser Drama in ihrer existentialistischen, narzißtischen und introvertierten Haltung voll von Selbstbemitleidung."

„In den täglichen Andachten, wie sie von Erich Fromm empfohlen werden, verschwindet Gott völlig. Allmorgendlich mindestens 20 Minuten lang, wenn möglich länger, und außerdem jeden Abend vor dem Zubettgehen, sollen wir uns üben, uns auf unser Ich zu konzentrieren. Die Anweisung lautet dabei: ‚Schließ deine Augen, stelle dich auf dein Atmen ein und versuche, ganz deines Ichs bewußt zu werden. Des Ichs als des Mittelpunkts deiner Möglichkeiten. Des Ichs als des Schöpfers deiner Umwelt.' Dann sage ich bestimmt nicht nur (wie Meister Eckhart): Ich bin eins mit Gott. Sondern ich kann sagen: Ich bin Gott."

„Die Psychotherapeuten sind ganz ausgesprochen Hausierer für das gut eingeführte Allheilmittel: ‚Ehrfurcht vor dem eigenen Ich.' Und sie sind das ausgerechnet unter den Auspizien der strengsten wissenschaftlichen Methoden."

„Die christliche Gemeinde ist unentschuldbar, wenn sie sich auf derartige Künste einläßt. Denn alles an dieser rein diesseitsbezogenen Lehre steht mit den Erkenntnissen des christlichen Glaubens in glattem Widerspruch."

„Ein Christ führt sein Leben nicht in sich, sondern in Christus und in seinem Nächsten. Christus ist der rechte Arzt, und das Evangelium die rechte Medizin . . . Die, die ihren Herrn auf die beschriebene Art ver-

leugnen, sind nicht unter den törichten und unwissenden Hirten zu finden. Vielmehr unter den Klügsten und Geistreichsten. Diese Art von Blindheit und Verrat ist Privileg ausschließlich derer, die mit der Zeit allzugerne Schritt halten. Sie sind nicht darauf aus, ihren Herrn zu kreuzigen, aber sie sind dabei, ihn zu infizieren, indem sie ihn mit den kulturellen Errungenschaften der Gegenwart in Einklang zu bringen suchen."

Auf die Ausführungen Fitchs antwortete Dr. Earl A. Loomis, Dozent für Psychiatrie und Religion am Union Theological Seminary in New York. Sein Beitrag hat die Überschrift: „Für die in Rede stehende Krankheit ist jedermann anfällig."

„. . . Das Wort Gottes ruft uns zur Selbstverleugnung. Aber man kann nicht verleugnen, was man nicht besitzt. Es ruft uns zur Nächstenliebe. Aber wir können den Nächsten nicht wirklich lieben, wenn wir uns selbst nicht wirklich liebhaben. Vielleicht ruft es uns sogar manchmal zum Haß auf. Aber man kann nicht ohne Schaden hassen, wenn man nicht selbst geliebt wird, sich selbst und andere nicht wirklich liebhat. Andernfalls verwirft das Wort Gottes den Hassenden wie den Zu-Hassenden."

„Dünkel ist nicht nur dort vorhanden, wo jemand Liebe zum eigenen Ich hat. Sehr leicht ist unser Verhältnis zu unserer eigenen Kirche, zu unserer Theologie, zu unserer sittlichen Haltung, zu unserer Enthaltsamkeit auf verschiedenen Gebieten vom Dünkel bestimmt — jedenfalls genau so leicht, wie wir uns auf unseren Narzißmus, auf unsere Sinnlichkeit, auf unsere Diesseitigkeit und auf unsere Unanständigkeit etwas einbilden. Für die in Rede stehende Krankheit ist eben jedermann anfällig.

Unser superego ist genau so anfällig für diese Krankheit wie unser id, unsere Einstellung unserem Nächstem gegenüber genau so wie unser ego. Eigentlich ist sogar das ego, richtig verstanden, *die* Seite am Menschen, die am wenigsten für Dünkel anfällig ist. Mißachtung des Ichs ist u. U. in Wirklichkeit nur die Kehrseite des Dünkels. Die Sünde, die Realität des uns schöpfungsgemäß Gegebenen nicht gelten lassen zu wollen, beeinträchtigt dann unsere Fähigkeit, das Geschenk, das uns gemacht wird: unser neues Ich, freudig anzunehmen."

Die entscheidenden Begriffe wie *Selbstberauschtheit, ego* und *Narzißmus* beschreibt dann Loomis folgendermaßen: „Für die meisten von uns bedeutete doch bislang *Eigendünkel* oder *Selbstberauschtheit*, daß ein Mensch meinte oder sich so verhielt, als ob er meinte, er wäre irgendwie bedeutender, als er faktisch ist, er wäre recht eigentlich der Mittelpunkt aller Dinge, und alle Dinge und alle anderen Menschen wären nur soviel wert, wie sie für ihn bedeuteten. Wenn die Selbstberauschtheit des anderen ebenso groß ist oder noch ein bißchen größer als unsere eigene, dann sind wir geneigt, ihn einen selbstberauschten Menschen zu nennen." „Die Diagnose ‚Selbstberauschtheit' ist aber immer eine schlechte Diagnose. Denn in ihr wird das ego lächerlich gemacht. Die Worte: Eigendünkel und Selbstberauschtheit sind ungehörig."

„Das *ego* im Sinne der Psychiatrie bedeutet die zentrale Schaltstelle für eine Fülle menschlicher Funktionen: für das Wahrnehmungsvermögen, für das Gedächtnis, für die Herrschaft über die motorischen Reize, für die Äußerung der Affekte, für die Überprüfung unseres Verhältnisses zur Umwelt, für unseren Kontakt mit anderen Menschen, für die Ausführung unserer Pläne und schließlich für die Synthese aller dieser Funktionen durch uns, d. h. für ihre Einstufung nach maßgebenden Richtlinien. Die beiden Funktionen: Überprüfung unseres Verhältnisses zur Umwelt und Einstufung aller anderen Funktionen nach maßgebenden Richtlinien sind es vor allem, die es uns nahelegen, bescheiden zu sein . . ." „Die Bescheidenheit eines ego, das seine Funktionen gut in der Gewalt hat, ist eine Bescheidung auf Grund der wirklichen Lage. Sie entsteht, wo das ego alle übersehbaren äußeren und inneren Gegebenheiten berücksichtigt . . . Doch bei niemandem arbeitet das ego wirklich einwandfrei. Alle unsere ego's sind durch Sünde, Krankheit, soziale Bedrücktheit oder auch ausgesprochene Bosheit beeinträchtigt. Aber aufs Ganze gesehen gilt: je besser das ego arbeitet, um so eher ist eine ehrliche und deshalb bescheidene Selbsteinschätzung möglich." „Das ego ermöglicht also, diejenigen Funktionen zielbewußt einzuschalten, die für das Individuum ebenso wichtig sind wie der Steuermechanismus und die Bremsen für das Auto. Einen Menschen der Selbstberauschtheit zu bezichtigen, weil er eine einwandfreie Steuerung und zuverlässige Bremsen besitzt — ganz gleich, ob an seinem Kleinwagen oder an seinem Rolls Royce —, das sollten wir besser unterlassen."

Beim *Narzißmus* handelt es sich um das gleiche Problem. Nur wird es unter einem anderen Blickwinkel betrachtet. Wenn man ihn als Selbstliebe ansieht und ihn dann auch ebenso wie die Selbstliebe ablehnt, beurteilt man ihn zu oberflächlich. Narzißmus ist eine Ausstattung des Individuums mit zum Leben erforderlichen Kräften. Er ist eine notwendige und unumgängliche Vorbedingung für den Anfang des Lebens. Und wenn in irgendeinem Augenblick unseres Lebens unser Narzißmus gänzlich aufhörte, würden wir wahrscheinlich sterben. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß es nicht ein Zuviel oder ein Zuwenig an Narzißmus geben kann. Im Gegenteil: bei zu wenig Narzißmus könnte eine Psychose eintreten . . . Und es könnte sich Hypochondrie entwickeln, wenn das ego von narzißtischer Wollust überflutet wird." „Den Narzißmus ohne weiteres abzulehnen, wäre also dasselbe, wie wenn man das Atmen oder die Ernährung ablehnte. Ein gewisses Minimum an Narzißmus ist für das Am-Leben-Bleiben, ja sogar für die Selbstaufopferung notwendig. Man muß sich seiner eigenen körperlichen Funktionen in einem gewissen Mindestmaß bewußt sein, um sowohl seine eigenen körperlichen Bedürfnisse wahrnehmen als auch die des Nächsten verstehen zu können. Das Ja zu den Bedürfnissen unseres Körpers (*und* unseres Geistes) ist nicht ohne Bedeutung für unseren Glauben an die Fleischwerdung Gottes. Der Körper ist uns gegeben, um uns zu sagen und uns immer wieder daran zu erinnern, was es mit allem Lebendigen auf sich hat . . . Oft legt unser Körper für die Liebe Gottes und sein Gericht besser Zeugnis ab als unser Geist . . . Auch das zeitweise Versagen des Körpers, die Krankheit, dient dazu, uns auf schnellstem Wege zur Sache zu rufen und uns an den Zweck des Lebens zu erinnern.

Wir sollten nicht Diagnose mit Herabwürdigung des Menschen verwechseln. Bis heute haben wir noch nicht aufgehört, einander Selbstberauschung und Eigendünkel vorzuwerfen. Und wenn wir ein bißchen besser in der Psychologie beschlagen sind, so werfen wir uns auch gern die psychologischen Fachausdrücke gegenseitig an den Kopf. Unsere Bekannten mit beherrschtem Charakter bezeichnen wir als ‚unter Zwang handelnd'. Unsere Bekannten, die sich natürlich geben, als ‚impulsiv'. Und unsere Bekannten mit stillem Wesen als ‚schizoid'. Für eine positive Diagnose jedoch fehlen uns die Worte. Dabei könnten wir die rechten Ausdrücke für eine positive Diagnose ohne weiteres der Bibel, den Dichtern von heute und der romantischen Bewegung entnehmen . . ."

Über die romantische Bewegung insbesondere schreibt Loomis dann: „Romantik von der rechten Art kann als Ausdruck der Lebensbejahung, als Ausdruck der via affirmativa — dieses so notwendigen Gegenstücks zu Lebensverneinung und Asketik — gelten. Ein Abgleiten ins Dämonische ist in *beiden* Fällen möglich. Wenn auch der einzelne Mensch für ein Stadium seines Lebens die Romantik *oder* die Asketik als das Hauptthema dieses Lebens ansieht, so können auf die Dauer doch Romantik und Asketik nur miteinander existieren. Nur in dem Maße, wie der einzelne Romantik und Asketik bei sich und anderen wirklich nebeneinander gelten läßt, findet er zu sich selbst. Und begreift sich dann auch in seinem Verhältnis zum anderen.

Fitch hätte gerade auf Grund seines Erschreckens über Fausts Mangel an Reue sich sagen sollen, wie völlig unbejaht der arme Doktor Faust war. Fausts ungezügelte Sucht, sich selbst darzustellen, spiegelt nur sein unbejahtes Ich wider. Das Wort Vergebung hat nur wenig Sinn, solange das eigene Ich noch nicht ernstgenommen worden ist und solange es deshalb auch andere Iche noch nicht ernstnehmen kann. Wir können nur lieben und bejahen, weil und in dem Maße, wie wir zuvor geliebt und bejaht worden sind.. Reue ist ebensosehr das Ergebnis wie die Vorbedingung der Vergebung. Reue und Vergebung stehen in ständiger Wechselwirkung miteinander . . . Durch Reue zur Vergebung zu gelangen, bedeutet solange eine große Quälerei, wie man nicht schon Vergebung gefunden *hat* und sich selbst ganz anerkannt *hat*."

„Eigendünkel, Selbstberauschtheit sind in den meisten Fällen im Grunde auf ein krankes ego zurückzuführen: auf eine zu *niedrige* Selbsteinschätzung. Es liegt also genau das Gegenteil von dem vor, wogegen Fitch sich so heftig wendet." . . . Die von dieser Krankheit Befallenen „sind bestrebt, das Vorfeld vor ihrem eigentlichen Wesen, das sich aber noch unter der Kontrolle ihres Ichs befindet, mit Eigendünkel und scheinbarer Selbstberauschtheit vor der Umwelt zu maskieren."

„Die von Fitch zitierten Sätze Walt Whitmans sind zum mindesten ehrlich. Walt Whitman spricht zu sich — zu seinem ganzen

Ich — auf eine Weise ein Ja, wie das in unserer desodorierten und sterilisierten Welt im allgemeinen nur den Babys erlaubt ist. Es könnte uns geradezu leid tun, daß er bei seiner Gott-Suche nicht vorwärts kommt. Jedenfalls aber trägt sein Infantilismus den Stempel der Echtheit an sich."

„Sogar St. Bernhard, der Meister der asketischen Theologie, weiß Positives über die Liebe zum eigenen Ich zu sagen. Für ihn steht fest, daß 1. die Selbstliebe — gerade auch jene Selbstliebe, die wirklich nur sich selbst zugewandt ist — früher vorhanden ist als die Liebe zu Gott. Von dieser Selbstliebe aus begibt sich nun der Mensch laut St. Bernhard auf den Weg der Heiligung und gelangt 2. zur Gottesliebe um seines — des Menschen — willen, 3. zur Gottesliebe um Gottes willen und 4. zur Liebe zum eigenen Ich um Gottes willen."

„Fitch wirft zu Unrecht die Psychotherapie mit vielen anderen Dingen, die für unser heutiges Leben typisch und die ihm zuwider sind, in einen Topf. Seiner Meinung nach ist es das einzige Interesse der Psychotherapie, den Menschen zu ‚adjustieren', ihm ein bequemes Leben zu verschaffen und ihn gegen Widrigkeiten unempfindlich zu machen. Er sieht offensichtlich nicht, daß die Psychotherapie in vielen Fällen wehe tun muß. Daß in der Mehrzahl der Fälle der Patient der psychotherapeutischen Behandlung lieber aus dem Wege geht, als daß er all den Ungeheuern, Drachen und Werwölfen, die im Dunkel des Unbewußten lauern, ins Auge schauen möchte. Demgegenüber ist die Aussicht des Patienten gering, vielleicht gelegentlich einmal auch die Erzengel singen zu hören."

„Die Psychotherapie ist im übrigen noch weit davon entfernt, eine richtige Wissenschaft zu sein. Aber das hat sie mit der Kunst des Arztes und mit der des Pastors gemein, die beide älter und doch wohl auch menschlicher sind als die Wissenschaft."

„Das Gebot, sich selbst zu lieben, ist in unserem innersten Wesen verankert. Es ist also insofern ein absoluter Befehl, aber es ist gleichzeitig auch überhaupt kein Befehl, weil man ja auf Befehl nicht lieben kann..."

„Psychotherapie ist weder der Weg zu bequemer Adjustation noch das Heilmittel für jede Krankheit . . . Sie steht mit der Bildung von heute nicht im Bunde. Sie sieht deutlich das Böse, das die Bildung von heute dem Menschen antut. Aber ebenso ist sie nicht blind gegenüber dem Bösen, das der Mensch der Bildung von heute antut. Sie ist jedenfalls nicht der Meinung, daß sie oder die Kirche dem Menschen richtig dienen kann, wenn der Mensch nicht ein wirklicher Mensch mit einem richtigen Ich ist. Wie ein Eunuch seine Unberührtheit nicht Gott zum Opfer darbringen kann, so kann auch ein Mensch, der selbst kein Ich ist, nicht einem anderen zu seiner Ichheit verhelfen. Es sei denn: bei dem Einwirken eines unvollkommenen Ichs auf ein zweites auch unvollkommenes würden zwei unvollkommene Iche durch Christi wunderbare Stellvertretung und durch den gnädigen Tausch unserer menschlichen Unvollkommenheit mit seiner göttlichen Vollkommenheit zu zwei richtigen Ichen. Und da stehen wir in unserer Analyse letztlich vor jenem Mysterium, auf Grund dessen jedes wirkliche Leben der Menschen, jedes Leben, das wir wirklich als Leben ansprechen können, gelebt wird."

In der Erwiderung von Dekan Fitch heißt es:

„. . . Die bei Goethe vorhandene Selbstberauschung ist so total, daß sie den Unbill nicht spürt, den sie anderen antut, und daß sie sich der Forderungen irgendeines Sittengesetzes nicht bewußt ist. Wenn man einem solchen Menschen sagt, er brauche eine noch stärkere Selbstbejahung, bedeutet das doch tatsächlich, der Krankheit noch Honorar zu zahlen . . ."

Unter dem Motto „Die Dinge liegen nicht so einfach" nahm schließlich noch R. A. Landor, Berkeley, Californien, zu der Auseinandersetzung zwischen Fitch und Loomis Stellung:

„Die Fragen um das Thema Religion und Psychotherapie sind durch die Aufsätze von Dekan Fitch und Dr. Loomis einer Klärung nicht nähergebracht worden . . . Fitch greift die Erkenntnisse der Psychotherapeuten an, kann aber — im ausgesprochenen Gegensatz zu Reinhold Niebuhr — die wirkliche Hilfe die die Therapeuten dem kranken Menschen leisten, nicht aufrichtig anerkennen.

Fitch sagt, für die christliche Gemeinde sei es unentschuldbar, wenn sie sich auf derartige Künste einließe . . . Aber mancher Christ, dessen motorisches System in Unordnung geraten ist, wird bestimmt feststellen, daß eine von der Fitchschen Überzeugung getragene Predigt ihn in seiner Lage nicht anspricht. Hier redet der harmlose Billy Graham. Aber auch ein gelehrter Billy wäre zu primitiv, um wirklich die christliche Sicht in diesen Fragen zu entwickeln.

Loomis andererseits sieht zwischen dem christlichen Standpunkt und der Lehre der

Psychotherapie keinen echten Gegensatz. Sein Unterfangen, beide Einschätzungen der Bedeutung des Ichs zu einer Einheit zu bringen, ist ein Flickwerk, bei dem die Psychotherapie eindeutig bevorzugt wird. An allen strittigen Punkten redet er immer als Psychotherapeut."

In den seither erschienenen Nummern von „Christianity and Crisis" wurde die Aussprache nicht weitergeführt.

Die Stadt der alten Leute

Je älter die Menschen werden — die „Lebenserwartung", wie der Fachausdruck lautet, betrug zu Luthers Zeiten 27, heute sind es über 70 Jahre —, desto dringlicher wird die Aufgabe, die Alten angemessen zu versorgen. Vor diesem Problem steht auch die Bundesrepublik. Über einen beachtenswerten Versuch, es zu lösen, berichtet der *„Unesco Courier"*, dessen Oktobernummer dem Thema „Die Wissenschaft im Kampf gegen das Alter" gewidmet ist.

„Das Alter ist etwas Relatives und hängt nicht von den Jahren, sondern von den Gefährten ab. So denkt man in einer eigenartigen Gemeinde Dänemarks, wo man die Sechzigjährigen als junge Leute und die Siebziger als im Höhepunkt des Lebens stehend ansieht. Das ist keine Geschichte von Hans Christian Andersen, obwohl hier den alten Leuten in Dänemark ein gewissermaßen märchenhafter Lebensabend beschieden ist.

Inmitten des geschäftigen und rührigen Kopenhagen gelegen hat ‚De Gamles By' (die Stadt der alten Leute) ihr eigenes Leben, das den Bedürfnissen, Fähigkeiten und Interessen ihrer Bewohner angepaßt ist, von denen keiner unter 75 und etliche Ende der neunziger Jahre sind. Eine hohe Mauer trennt ‚die Stadt' von den übrigen Teilen Kopenhagens, nicht so sehr, um die Bewohner zu beengen, sondern um die Welt draußen davon abzuhalten, zu stark auf diese Zufluchtsstätte zu drücken, wo das Leben einen langsameren Fluß hat.

‚De Gamles By' wurde von der Stadtverwaltung von Kopenhagen errichtet, um eine Heimstatt für alte Leute zu schaffen, die nicht mehr in der Lage sind, sich völlig selbst zu versorgen, die aber doch noch ein halb-tätiges Leben führen können. Sie kann ungefähr 1560 Einwohner aufnehmen. Man baute sie mit einer doppelten Absicht: einmal wollte man den alten Leuten noch einen Lebenssinn geben und zum andern suchte man die Krankenhausbetten von Patienten frei zu machen, die lediglich dort lagen, weil sie nicht wußten, wo sie sonst hätten unterkommen können.

‚Die Stadt' ist in zwei Abteilungen eingeteilt: die alten und die neuen Gebäude. Jene werden hauptsächlich von Pensionären bewohnt, von denen jeder ein eigenes Schlafzimmer hat und die miteinander einen großen Aufenthaltsraum teilen und ihre Mahlzeiten in einem gemeinsamen Speiseraum einnehmen. Ihre Miete, 2200 Kronen jährlich für Alleinstehende und 3500 für Ehepaare, wird in einen allgemeinen Fonds für ihre Versorgung und ihren Unterhalt eingezahlt. Jeder erhält 30 Kronen Taschengeld im Monat. Da die Mahlzeiten außerordentlich gut sind und mehr kosten, als der gemeinsame Fonds leisten kann, tragen die Stadt Kopenhagen und der Staat das Defizit. (Eine Krone entspricht ungefähr 0,60 DM.)

In der neuen Abteilung haben die alten Leute kleine, aber bequem eingerichtete Ein- oder Zweizimmerwohnungen, für die sie monatlich 35 bis 46 Kronen bezahlen müssen. Diese Häuser bieten ihren Bewohnern ein völlig privates Leben. Eine Aufseherin, die als Krankenschwester ausgebildet ist, stattet jedem Heim täglich einen Besuch ab.

Zur Pflege der Bettlägerigen ist jeder Wohneinheit eine eigene Krankenstube angeschlossen. Man legt besonderen Wert darauf, die Kranken wieder so weit zu bringen, daß sie auf sich selbst aufpassen können — und gerade das ist so nötig für das Wohlbefinden und Selbstbewußtsein der Alten.

Obwohl das ganze Unternehmen eine von Grund auf amtliche Einrichtung ist, scheut man keine Mühe, um den Bewohnern so viel Unabhängigkeit zu verschaffen, wie es ihre Kräfte nur erlauben, und sie in enger Verbindung mit den Obliegenheiten des täglichen Lebens zu halten — was so weit geht, daß hier sogar noch Hochzeiten stattfinden. Aber die Begräbnisse sind häufiger und erinnern ständig daran, daß die alten Menschen dem Ende ihrer Lebensspanne entgegensehen.

Die alten Leute haben jedoch wenig Zeit, über solche Dinge nachzudenken. Blumen müssen gepflegt, Gärten vom Unkraut gesäubert, Kinderkleider für Urenkel gestrickt werden. Man übt Lieder für die nächste Zusammenkunft des Chors, borgt Bücher aus der Bibliothek und bespricht die Neuigkeiten des Tages — ganz abgesehen von den Verabredungen mit Freunden zum Kartenspiel oder zu einem Glase Bier. So geht das Leben in ‚De Gamles By' immer weiter."

BÜCHER

Verzweiflung und Schmerz

Gabriela Mistral, Gedichte. Luchterhand Verlag, Darmstadt 1958, 270 S., Ln. 27,– DM.

Daß ein beträchtlicher Teil jener Bücher, die zur Zeit bei uns erscheinen, aus dem Ausland stammt, ist eine Tatsache, die zu erörtern unsere Literaturbetrachter nicht müde werden. Man hört hauptsächlich gutheißende, doch dann und wann auch tadelnde Stimmen. Diejenigen, die mit der Flut der Übersetzungen einverstanden sind, berufen sich auf Goethes Wort: „Nationale Literatur will jetzt nicht viel sagen, die Epoche der Weltliteratur ist an der Zeit." Die kritischen Beurteiler hingegen erinnern daran, daß es eine typisch deutsche Sucht sei, das Fremde in Bausch und Bogen zu bewundern, ja, zu vergötzen; zusammen mit wenigen bedeutenden Werken, so meinen diese Rigoristen, werde eine Masse von zweit- und drittklassigen Hervorbringungen eingeschleust, und zwar geschehe es auf Kosten unserer eigenen Literatur, deren Pflege und Förderung man deswegen vernachlässige.

Dem Für und Wider können wir uns nur von Fall zu Fall anschließen. Nach unserer Überzeugung darf jedes Werk eine besondere Bewertung fordern. Die Gedichte Gabriela Mistrals jedenfalls, von denen nun die Rede sein wird, besitzen einen so hohen sittlichen und künstlerischen Rang, daß es zu Mißverständnissen erst gar nicht kommen kann. Ihre deutsche Übersetzung erscheint mehr als gerechtfertigt: mit Dankbarkeit heißen wir sie willkommen!

Es ist ein starker Band von 270 Seiten, der uns erstmalig mit einer repräsentativen Auswahl aus dem lyrischen Gesamtwerk der südamerikanischen Dichterin bekannt macht. Albert Theile hat die Herausgabe der Gedichte übernommen und sie unter Mitwirkung von Heinz Müller und Gisela Pape übertragen. In seinem ebenso warmherzigen wie informativen Nachwort spricht Theile von den unüberwindlichen Schwierigkeiten der Eindeutschung; zugunsten der wörtlichen Genauigkeit habe man auf Reim und Metrum verzichtet. So sind zwar nicht formstrenge, doch sprachlich fesselnde Übertragungen entstanden, in welchen sich Welt und Weltgefühl der Dichterin unverfälscht verlautbaren.

Gabriela Mistral, die mit ihrem bürgerlichen Namen Lucila Godoy Alcayaga hieß, kam 1889 in einer kleinen Stadt in Chile zur Welt. Bevor ihre Dichtungen Widerhall fanden, war sie Lehrerin auf dem Lande, später Direktorin. Dann riß sie der Ruhm stürmisch in die Höhe — ein für europäische Begriffe sagenhafter Ruhm. Von ihren Versbüchern wurden in kurzer Zeit Zehntausende von Exemplaren verkauft. Mexikos Unterrichtsminister lud sie ein, sich an der Schulreform zu beteiligen. Sie wurde Delegierte ihres Heimatlandes beim Genfer Völkerbund. Darauf Konsul in verschiedenen Hauptstädten, schließlich sogar Konsul auf Lebenszeit mit dem Recht, ihren Wohnsitz selber zu wählen. In das Jahr 1945 fiel die Krönung ihres Lebensganges: sie erhielt den Nobelpreis. Die Heimkehr wurde für die Dichterin zu einem Triumph ohnegleichen. Im Hafen Valparaiso läuteten ihr zu Ehren die Glocken. Ein Galazug des Staatspräsidenten brachte sie in die Metropole. Dort wehten Fahnen, säumten jubelnde Menschen die Straßen, ein Blumenregen ging auf die Gefeierte nieder. — Geliebt und hochgeehrt, starb Gabriela Mistral 1957 in der Nähe von New York. Die chilenische Regierung ordnete ihre Bestattung auf heimatlichem Boden an.

Nichts von dem äußeren Glanz dieses Lebens ist in die Verse eingegangen. Der Mund, der hier zu uns spricht, läßt sich selten hochgemut vernehmen, im Gegenteil: die Worte „desolación" und „dolor" — Verzweiflung und Schmerz — regieren weithin das lyrische Vokabular. Immer von neuem bricht sich die Klage Bahn. Es ist die Untröstlichkeit der Frau, deren Liebe keine Erfüllung gefunden hat, der Ehe und Mutterschaft versagt geblieben sind. „Ich zerbreche meine öden Knie, / die mir ein Kind nicht tragen", heißt es einmal. Und in einem Gedicht, „Vergebliches Warten" überschrieben: „Die Nacht verdichtet sich, / es wächst mein Wahnsinn."

Nur mit Erschütterung vermögen wir solche Zeilen zu lesen. Das ganz persönliche Schicksal Gabriela Mistrals: im Medium einer reifen, verantwortungsvoll geübten

Kunst verwandelt es sich in das Los all derer, denen Kummer und Weh das Herz zerreißt. Keine andere zeitgenössische Poesie ist in einem solchen Maße Sprache des sprachlos leidenden Menschengeschlechtes! Nirgends jedoch entdecken wir in den Texten Spuren von müder Entsagung. Mit großer, wilder Gebärde nimmt die Dichterin die heimgesuchte Kreatur in Schutz. Lebendige und Tote birgt sie an ihrer Brust.

Aus der eiskalten Gruft, in die sie dich gelegt,
werde ich dich in die sonnenwarme, schlichte Erde senken.
Die Menschen ahnen nicht, daß ich mit dir im gleichen Gelaß
träumen sollte, auf den gleichen Kissen.

In die sonnenwarme Erde werde ich dich betten,
zärtlich wie eine Mutter ihren schlafenden Sohn.
Sanft wird die Erde dich wiegen,
wenn sie deinen Leib empfängt, den wunden eines Kindes.

Rosenstaub und Erde werde ich streuen,
und in dem linden, blauen Dunst des Mondes
wird deine leichte Hülle ruhen.

Besingend meine schöne Rache werd' ich forteilen.
Keines Weibes Hand wird in die Tiefe, die verborgne, reichen,
mir dein Gebein, die Handvoll, streitig machen!

In ihren Gedichten erscheint Gabriela Mistral nicht bloß als Fürsprecherin der Gequälten und Verzweifelten, sie tritt auch als Anklägerin auf, die die Mächte der Finsternis verurteilt. Und sie ringt mit den Engeln jenes Gottes, zu dem sie betet, um ein Stück Erdenglück für alle, die lieben. So oft ihr aber das Bild des Schmerzensmannes vor Augen tritt, beugt sie demütig die Knie und gibt ihren Willen dem höheren Willen anheim. Dennoch ist ihre Lyrik nicht eigentlich christlich zu nennen; zur Mitverkündigung der Heilsbotschaft fühlt sie sich nicht berufen. Das indianische Blut, das in den Adern der Chilenin floß, verlangt nach *elementarem* Gesang. Was sie anstimmt, besitzt einen fast archaischen Unterton, eine tropische Heftigkeit, es kommt wie ein glühender Hauch aus der Erde, der Höhle, dem Schoß, und der Luftkreis bebt von solchem Atem.

Gabriela Mistral war in mehreren Sprachen und Literaturen zu Hause. Albert Theile gibt in seinem Nachwort umfassende Auskunft über ihre künstlerische Ahnenschaft. Er geht bis auf den großen Manieristen Góngora zurück und zählt eine Reihe lateinamerikanischer Dichterinnen auf, denen sich die Mistral verpflichtet fühlte. Ihre sprachliche Modernität hat vermutlich ihre Wurzeln in der neue Muster stiftenden Poesie von Juan Ramón Jiménez, der als Vater der gesamten heutigen Lyrik Spaniens gilt und selbst so unabhängigen Geistern wie Lorca, Guillén und Alonso auf den Weg half. Aber alles, was Gabriela Mistral berührte, was sie sich aneignete und einübte, verwandelte sie in ihr eigen Fleisch und Blut. Vom kleinen liedhaften Format bis zur Hymne auf einen ganzen Erdteil, vom Zeitgedicht bis zu schamanischer Beschwörung, vom verslosen Rezitativ bis zum edlen Sonett reicht ihre Kraft, ihr Können. Durch die dichterische Form gewinnt die Natur, die voll Inbrunst angerufen wird, die Hoheit zeitenthobenen Seins. Und dieses Sein ruht hier in der Hut einer sich ewig erbarmenden Liebe.

Heinz Piontek

Die Vergänglichkeit des Fleisches

Henry Miller, Plexus. Roman. Aus dem Amerikanischen von Kurt Wagenseil. Rowohlt-Verlag, Hamburg 1955, 586 S., Ln. 19,80 DM. — *Henry Miller*, Koloß von Maroussi. Eine Reise nach Griechenland. Rowohlt-Verlag, Hamburg 1956, 228 S., Ln. 12,— DM.

Miller hat einen schrecklichen Ruf. Seine Bücher erscheinen zum Teil unter Ausschluß der Öffentlichkeit. Amerikanisch geschrieben, werden sie doch nicht durchweg in Amerika gedruckt, sondern etwa in Paris, und auch hierzulande ist nicht alles, was erschien, für jedermann zu haben, denn es ist pornographisch, schamlos und brutal pornographisch. Dennoch aber literarisch qualifiziert, weil diese Pornographie nicht an billige Instinkte appelliert, keine Ersatzbefriedigung anbietet (was das eigentliche Geschäft der geschäftstüchtigen Pornographie ist). Millers Pornographie ist nur Teil, Bruchteil seines Protestes gegen die technische Gesellschaft, der er die wüste Wahrheit des Fleisches entgegenhält, als eine Dimension des menschlichen Lebens, die für die technische Gesellschaft nicht existiert.

Alles, was er schreibt, ist autobiographisch. Er lebt seinen Protest gegen die Gesellschaft vor und aus. Schreibend zieht er nur — und er verrichtet diese Arbeit zähneknirschend — die Linien dieses Protestes nach, so daß sein Leben durch die Bücher zielenden Sinn und Rechtfertigung bekommt, seine Bücher sich des gelebten Lebens als Argument und Dokument zugleich bedienen.

Diese Verbindung zwischen Vita und Niederschrift und die Tatsache des Protestes, den beide formulieren, machen Henry Miller zu dem Phänomen, zu dem wilden Mann in

der zeitgenössischen Literatur, der die Gemüter erhitzt. Miller bezieht, bärenstark, egoistisch, liebeswütig die Gegenposition zu allem, was der schwache Mensch sich als Hilfe für sein Leben eingerichtet hat, um es ziemlich durchzustehen, abgestützt gegen den dauernden Druck der Angst, den die Christen von der Tatsache der Erbsünde herleiten. Miller will den Menschen nackt, will ihn kraft seiner selbst und ohne jede Anlehnung, weder mitleidig noch schutzbedürftig, als ein Raubtier, das sich holt, was es braucht, und dessen Tugend, sich nicht zu überfressen, er nicht kennt. Die brüllende Polemik erklärt sich aus der gigantischen Gegenposition, die zu beziehen er sich zwingt.

Es wäre nun falsch, wenn wir die pornographische Polemik Millers überbewerten wollten: sie dient als Mittel, die Tabus unserer sittlichen Vorstellungen zu durchbrechen und diese Vorstellungen in der Leere sichtbar zu machen, in der sie dem Dichter erscheinen. Der massive Angriff ist also nicht zu bestehen, indem man seine Mittel diskreditiert, sondern nur dadurch, daß man sein Ziel, die sittlichen Vorstellungen, die Miller entleert erscheinen, behauptet. Kann man das nicht, so ist es relativ gleichgültig, ob man Millers Mittel scheußlich findet oder nicht.

Man könnte die Lage, der sich Miller gegenüber glaubt, folgendermaßen definieren: die technische Verapparatung der Welt hat sich, von den Naturwissenschaften her, Sitte und Recht unterworfen, um den individuellen Menschen zu versklaven, seinen freiheitlichen Willen zu brechen, den Menschen gewissermaßen aufzuheben. Die Angst des Menschen — und nicht sittliches, auf Ordnung zielendes Verantwortungsbewußtsein — klammert sich an die Tabus des Geschlechtlichen, die notwendig sind, damit die technische Versklavung störungsfrei funktioniert. Das Blut wird totgeschwiegen, die Liebe domestiziert, verniedlicht, versüßlicht. Phallus, Umarmung und Geburt sind peinliche Relikte, wozu gehört, daß der Tod als Panne erscheint und tunlichst mit Schminke und Zeremonien weggeleugnet wird. Für den säkularisierten Menschen entfallen Anfang und Ende, Zeugung, Tod und Auferstehung; die Gesamtheit seiner Lebensfunktionen nähert sich dem Bild einer Maschine an und versucht, Reibungsverluste zu vermeiden. Das Triebleben wird zum Störungsfaktor, den die Psychotherapeuten als Ingenieure abzubauen trachten. Dabei bleibt die sexuelle Zone stest vulkanisch, was Miller auszunutzen sucht, um von hier aus den ganzen Bereich des Menschen wiederzuerobern. Bewußt wird hier auf Anarchie gesetzt, auf die Emotion gegen den kalkulierenden Verstand.

In Millers Büchern zeigt sich die moderne Welt als eine Wüste; der Mann (Miller) schlägt sich durch eine Öde von Jobs, technischen und gesellschaftlichen Schwierigkeiten, in gegenseitigem Einverständnis organisierter Langeweile, durch ein Maskendasein toter Herzen, toter Augen, dünnen Blutes, ein rotierendes Zahnradsystem sinnloser menschlicher Partikel. Eine Welt von Schwächlingen, deren höhere Lebensform mit der Photographie beginnt, die den Menschen zivilisatorisch bestätigt. Miller haßt diese Welt, ihren schalen Geschmack nennt er Lüge, und da sie sich selbst als die gute, als die humane, die Welt der Pflichten drapiert, setzt er ihr mit dem zu, was sie als böse empfindet. Er ist ihr deklarierter Feind. Er ist es als massiver Egoist, als eine Art Übermensch. Es steckt darin ein expressionistischer Ansatz, wenn man es kunstgeschichtlich sieht, jene wilde Auflehnung gegen das Joch des Rationalismus, die bei uns zum extrem antirationalen Faschismus, Nationalsozialismus führte und damit zur Katastrophe. Womit nicht gesagt ist, Miller sei Faschist; er ist es so wenig, wie jemals Gottfried Benn. Womit aber die historische Konsequenz der Millerschen Haltung vor Augen geführt sei, dort, wo sie aus dem individuellen Ausbruch in gesellschaftliche Verfestigung umschlägt. Typisch ist denn auch, daß Henry Miller sich mit dem Kommunismus einließ, ein Haßbündnis zweifellos, das sich undefinierbar mit paradiesischen Illusionen mischt.

Eines der Bücher Henry Millers, die nur mit einigen Streichungen über den Buchhandel zugänglich gemacht werden konnten, ist sein Roman „Plexus". Er schildert monologisch das Leben eines Mannes in New York, der es satt ist, sich bürgerlich redlich seinen Lebensunterhalt zu verdienen, weil er sich zum Dichter berufen weiß. Er kommt kaum dazu, zu schreiben; aber seine Art und die Visionen, die er pflegt, bestätigen ihm seine Andersartigkeit ebenso wie seine Freundin, die immer wieder und manchmal viel Geld auftreibt, ohne daß je gesagt wird und damit bewiesen wäre, daß sie es wenigstens zeitweilig als Freudenmädchen verdient. Und

dieser nie schreibende Dichter lehnt auch jede journalistische Versuchung ab, der nachzugeben ihm seine Schulden nahelegten. So treibt er dahin in ständiger Berührung mit dem Asozialen oder der asozialen Seite vegetierender Existenzen, in einem wahrhaften Pandämonium New York.

In eine ganz andere Welt führt der Niederschlag einer Reise Millers nach Griechenland, „Der Koloß von Maroussi". Er ist eine Hymne an das urgriechische Heidentum, ein abrechnender Vergleich zwischen Ewigkeit und schalem Heute, ein übrigens schmaler, programmatischer Bericht, hemdsärmelig gegeschrieben, aber mit missionarischer Wut, die aus verzückter Mystik gespeist wird. Die Fülle des Glücks erschließt sich in einem kleinen griechischen Dorf, vor den Ruinen des Altertums, ein Hirt trägt sie auf seinen Schultern mit sich fort: ein Hirt — das ist der Hirt von altersher und in aller Zukunft, unveränderlich, ein Mensch, unbestechlich durch die Zivilisation. Hier deutet sich auch die romantische Wurzel des Expressionismus an.

Expressionismus und Romântik sind nun freilich — ebenso wie Faschismus — sehr abendländische Begriffe, die, auf Miller angewandt, nicht exakt genug sind, vielleicht aber doch ausreichen, um, im Kontext gelesen, Positionen zu bestimmen, gegen die man die eigene Position abgrenzen kann. Man sollte jedenfalls darüber nicht die typisch amerikanische Missionsinbrunst verkennen; es zeigen sich sektiererische Züge ebenso wie eine Naivität, die komplexen Wirklichkeiten nicht oder doch nur durch Vereinfachungen gewachsen ist.

So wäre denn anzumerken, daß eine vitalistische Gründung des Menschen nicht über die Vergänglichkeit des Fleisches hinauswächst und entsprechend konvulsivisch bleibt.

Dagegen hilft auch keine heidnisch-griechische, geschichtslose Konzeption, und was das Geschlechtliche betrifft, verrät sich Millers Hilflosigkeit gerade darin, daß ihm die Frau als Person nicht begegnet, sie bleibt ihm gleichgültiges Werkzeug der Lust, bar jeder Anmut, wie es der Vergänglichkeit des Fleisches entspricht. Eben darum muß sein Phalluskult auch pornographisch werden, aller Rausch im Katzenjammer enden.

Der vitalistische Nihilismus ist keine echte Gegenposition zum technischen Nihilismus, er ist nicht viel mehr als der Reflex des Unbehagens, dessen Fülle einzig von der Kraft der Leidenschaft gegeben ist. Dennoch geht Schrecken von Miller aus, wie Schrecken ausgeht von einem Menschen, der bei einem Autounfall blutig zerfetzt wurde, und dieser etwas seltsame Vergleich trifft wahrscheinlich recht gut den Kern der Sache und ihre Mentalität.

Rolf Schroers

Frühe Emanzipation

Karl Bjarnhof, Frühe Dämmerung. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1958, 318 S., Ln. 11,50 DM. — *Sigurd Hoel*, Der Weg bis ans Ende der Welt. Roman einer Kindheit. Agentur des Rauhen Hauses, Hamburg 1957, 224 S., Ln. 10,80 DM.

Beide Kindheitsromane sind vom Erleben des Kindes her geschrieben. Das ist auch früher schon geschehen. Was beide Bücher aber für unsere Zeit dennoch symptomatisch macht, das ist das Erleben der Kinder selbst. Litt eine frühere Jugend darunter, daß sie nicht verstanden wurde, so wehrt sich die nachfolgende gerade dagegen, daß sie verstanden wird. — Der Däne *Karl Bjarnhof* schildert seine eigene Kindheit in proletarischen Verhältnissen mit enger Mietswohnung und Hinterhof. Durch seine zunehmende Erblindung ist er überdies im Spielen mit andern Kindern und in der Schule behindert und damit von außen her in die Einsamkeit gedrängt. Bei *Sigurd Hoel* dagegen wächst Anders in noch nahezu patriarchalischen Verhältnissen auf dem Gut seiner Eltern auf, inmitten der Geschwister und des Gesindes. Schauplatz ist nicht nur das weitläufige Haus, sondern auch Stall und Scheune, Garten und Wiese, See und Alm. Trotzdem gleichen sich die Erlebnisse beider Kinder erstaunlich, wenn auch weniger im Äußerlichen als dem innern Gehalt nach, der bei beiden vom Gefühl der Vereinsamung bestimmt wird. Gerade Anders, dem die Eltern mit viel Liebe und Verständnis begegnen, spricht von der „kalten Freude", die er — im Konfirmationsalter — empfindet, als es ihm gelungen ist, sich dem um sein Vertrauen werbenden Vater gegenüber verständnislos zu stellen. Ja, er empfindet diese „kalte Freude" schon viel früher, als er — sechsjährig — die Mutter von seinem Innenleben auszuschließen beginnt, weil sie ein Geständnis, das sie ihm entlockt, dem Vater weitergesagt hatte. Alle späteren Bemühungen der Mutter, sich ihm wieder zu nähern, weist er „kühl und ruhig"

zurück. „Er erinnerte sich genau an ihren Blick — er war etwas verwundert, etwas hilflos gewesen. Und er hatte dabei eine kalte Freude empfunden."

Auch Karl Bjarnhofs Eltern, wie er sie in seinen Kindheitserinnerungen schildert, sind zwar primitiver als die des Anders, aber ebenfalls nicht mehr so uninteressiert am Innenleben ihrer Kinder wie viele Eltern der Vergangenheit. Sie sind sogar ständig bemüht, an ihm teilzunehmen. Der Knabe aber wehrt dieses Interesse ab. „Die meisten Dinge waren viel zu schwer zu erklären. Man mußte lieber gleich sagen: Das weiß ich nicht, dann wurde in der Regel nicht weiter gefragt." Beide Bücher enden damit, daß die Knaben das Elternhaus verlassen, Anders, um eine auswärtige Schule zu besuchen, Karl Bjarnhof, um im Blindenheim in Kopenhagen aufgenommen zu werden. Beide fühlen sich erleichtert. „Jetzt könne nicht mehr viel passieren", denkt Karl Bjarnhof während der Vorbereitungen zu seiner Aufnahme. „Jetzt würde ich ganz einfach abreisen. Irgendwann im Mai solle es losgehen."

Diese Jugend steht nicht in offener Rebellion gegen die Eltern. Sie will sie nur loswerden. Sie gibt ihnen nicht so sehr unrecht, als daß sie sie nicht dabeihaben will. „Nun glaubte er, daß die Welt dort draußen allen Dingen einen Sinn geben müsse", heißt es von Anders. Und: „Draußen in der Welt würde er den Zusammenhang finden." „Sinn" und „Zusammenhang", die ihre Eltern im christlichen Glauben besaßen, sind aus dem Vorstellungsbereich dieser Jugendlichen noch nicht ausgeklammert. Sie verkörpern auch noch nicht die jüngste emanzipierte Jugendgeneration (Karl Bjarnhof ist heute ein Sechziger), sondern nur ihre höchst sensiblen Vorläufer. Das kommt auch in der Darstellungsweise beider Bücher zum Ausdruck, die zwar die minutiöse Momentaufnahme bevorzugt, aber nicht auf den Zusammenhang verzichtet, und in der Sprache, die zwar existentiell bewegt ist, aber nicht atomisiert. Beide Jugendliche werden den Zusammenhang wieder finden. Anders weiß das schon jetzt, während er das um Verständnis werbende Vertrauen des Vaters zurückweist: „Dies wirst du bereuen. Du hast nur Angst ... du fliehst ... Wenn es zu spät ist, dann wirst du bereuen." Aber es ist ein Willenskrampf, der sich gegen das im Grunde ersehnte Verstandenwerden wehrt. Ein Exempel dafür, daß das Generationsproblem mit dem größeren gegenseitigen Verstehen nicht gelöst, sondern nur in eine neue Phase eingetreten ist. Denn größeres Verstehen erzeugt umgekehrt wieder größere Einsamkeit.

Martha Glaser

Das totale Museum

André Malraux, Stimmen der Stille. Woldemar Klein Verlag, Baden-Baden 1956, 656 S., 428 Abbildungen und 15 Farbtafeln, Ln. 48,50 DM. — *André Malraux*, Psychologie der Kunst (Das imaginäre Museum). Rowohlts Deutsche Enzyklopädie Nr. 39, Rowohlt-Verlag, Hamburg 1957, 146 S., br. 1,90 DM.

Schon vor einhundertdreißig Jahren forderte Schleiermacher in seiner Ästhetik von einer Kunstbetrachtung, daß sie den historischen und spekulativen Gesichtspunkt miteinander vereinen müsse. Denn „1. kann die Geschichte der Kunst nicht das rechte Leben haben, wenn das Spekulative ausgeschlossen ist. 2. kann ebenso gewiß das Spekulative nicht für sich auftreten, ohne in gewissem Grade das Historische in sich aufzunehmen." Die heutige Kunstwissenschaft ist noch vielfach hinter dieser Synthese zurückgeblieben, indem sie, die unerledigten Fragen des Künstlerischen teils einer isolierten philosophischen Ästhetik, teils der Psychologie zuschiebend, für sich selbst nur das positivistische Leitbild „rein historischer" Forschung gelten läßt. Malraux begegnet dieser Illusion mit einer Erkenntniskritik der Kunstwissenschaft. Er will eine umfassende „Psychologie der Kunst", die nicht Details zur Enzyklopädie häuft, sondern Bezüge ans Licht hebt. „Wir geben mehr auf das Masaccioverständnis eines Kenners, der weiß, was Masaccio mit Cézanne verbindet und was ihn von ihm trennt, als auf das Urteil von Quattrocentospezialisten, denen Cézanne nichts bedeuten würde". Daß Malraux leidenschaftlich um eine existentiale Auffassung und Deutung der Kunstgeschichte bemüht ist, kann niemanden verwundern, der seine Herkunft kennt. Als militanter Sozialist hat er Kampf und Revolution in China, Annam und Spanien aufgesucht, bis er 1940 in Frankreich selbst vom Krieg überrascht wurde. Die Liberation von 1944 sah ihn unter der Flagge des konservativen Nationalisten de Gaulle als angehenden Minister. Immer war er ein homme d'action, und Sartre bezeichnet ihn

in seinem Essay über den Abenteurer neben dem Wüsten-Lawrence und Ernst von Salomon (!) als den französischen Prototyp des politischen Abenteurers, der ein Phantast in der Konzeption, ein Intrigant in der Methode und ein Held in der Aktion sei.

All diese Beweglichkeit im Äußeren, das rastlos Schweifende Malraux' hat sich in den „Stimmen der Stille" nun umgesetzt in die innere Bewältigung der Kunstgeschichte. Nach dem ersten Band „Das imaginäre Museum" (1947, jetzt auch in Rowohlts Taschenbuchreihe) und dem in Deutschland weniger beachteten zweiten, „Die künstlerische Gestaltung", liegt jetzt das Gesamtwerk unter dem Titel „Stimmen der Stille" in Deutsch vor. Jan Lauts hat in der neuen Gesamtausgabe die Übersetzung der vorangegangenen Teile erheblich gestrafft und überarbeitet und die neuen Kapitel „Die Verwandlung Apollons" und „Das Lösegeld des Absoluten" nicht minder geschickt und einfühlsam übertragen. Der espritiöse Stil Malraux', das Funkeln seiner gescheiten Formulierungen ist unverkennbar bewahrt.

Das großangelegte Werk verblüfft anfangs durch sein Nebeneinander von steinzeitlicher Höhlenzeichnung und polynesischer Maske, von gräko-buddhistischer Kunst und sumerischen Zeugnissen, von Greco und Manet. So kaleidoskopisch bunt indessen Text- und Bildteil sich bieten, ebenso gradlinig ist doch das sechshundertseitige Buch von der Grundkonzeption des Verfassers durchzogen. Für ihn besteht die Kunst einzig in dem Versuch, „den Menschen ein Gefühl von der Größe zu geben, die ihnen innewohnt, ohne daß sie es wissen. Durch die Kunst wehrt sich der Mensch gegen das Los seiner Vergänglichkeit". Das Kunstwerk interessiert Malraux also weniger als Beispiel einer bestimmten Stilepoche denn als Zeugnis jener nicht aufhörenden bildnerischen Tätigkeit, in der das eigentümlich Menschliche sichtbar wird. „Das eigentliche Problem ist nicht die Weitergabe der Kulturen in ihrer besonderen Eigenheit, sondern zu wissen, wie der Gehalt an Menschlichkeit, den jede Kultur in sich trägt, bis zu uns gekommen ist und was er für uns geworden ist."

Was er für uns geworden ist, das zeigt das Museum. In der Institution des Museums offenbart sich für Malraux Größe und Armseligkeit der Jetztzeit. Denn das Museum erlaubt uns, Zeiten und Räume zu überspringen und Fremdes gleichzeitig zu machen. Ebenso aber symbolisiert das Museum den Riesenvorgang der Historisierung, der wir alles unterworfen haben, sogar uns selbst. Auch Malraux' Buch selbst ist nichts anderes als ein imaginäres, ein totales Museum. Alles Alte und Fremde soll aufrücken in die Phalanx des Zeitgenössischen, heute Berückenden. Reste abgesunkener Kulturen und Exotisches ergreifen uns ebenso wie die Kunst unserer Hemisphäre. Jedes Kunstzeugnis, ob südseefern oder archaisch entrückt, ist unmittelbar zu uns heute. Nicht unmittelbar zum Absoluten, zum Gott der Christen. Denn für Malraux ist die Kunst und ihre Geschichte selbst ein Absolutum. Nicht nach oben, auf das Letzte hin vernimmt er die „Stimmen der Stille", die schönen Werke des Menschen, insgeheim ausgerichtet. Sie ruhen in sich, und ihre Geschichte ist eine einzige berauschende Offenbarung. Befragt, was denn im Wandel der Ausdrucksstile als Identisches sich durchhält, weist Malraux schon 1948 in seinem Roman „Nußbäume der Altenburg" auf die für ihn letzte Gegebenheit: „Wir leben in ihr wie die religiösen Kulturen in Gott lebten, ohne sie könnte keiner von uns auch nur denken. Es ist unser eigener Bereich, es ist die Geschichte." Geschichte als Lebensgefühl und als Anschauungsform der Kunst, das ist es, was Malraux' Werk als ein Epos aus dem Geist des Historismus ausweist. Hans-Eckehard Bahr

Mythos der Moderne

Günther Anders, Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. Verlag C. H. Beck, München 1956, 353 S., Ln. 18,50 DM.

Dieses Buch des Wiener philosophischen Schriftstellers hat seit seinem Erscheinen bereits ein ungewöhnlich lebhaftes Echo gefunden. Die Aufmerksamkeit, die diese Essays auf sich gelenkt haben, ist zum Teil auf die faszinierende Formulierungsgabe des Verfassers und die bewundernswerte Plastizität seiner Sprache zurückzuführen. Darüber hinaus aber breitet das Buch einige der wesentlichen Probleme, von denen die gegenwärtige Kulturkritik umgetrieben wird, in großer Eindringlichkeit vor dem Leser aus. Dieser wird hier auf einer tieferen Verstehensschicht angesprochen; in

erschreckender Weise findet er verborgene Grundgefühle unserer Zeit durch das Medium eines gewitzten und scharfen Geistes erhellt. Anders ist Kulturkritiker. Aber die Vorstellungen, die sich mit dieser für die moderne Gesellschaft so kennzeichnenden Literaturgattung verbinden, passen für ihn nur in einem sehr bestimmten Sinne. Anders analysiert Phänomene wie die Automation, Film und Fernsehen oder die Atombombe nicht als idealistischer Reformer, nicht mit dem erhobenen Zeigefinger des Moralisten oder in dem Optimismus, es „besser machen" zu können. Dafür ist die Skepsis dieses Denkers zu aufgeklärt, um irgendwelche Illusionen gelten zu lassen. Daß wir an diese Welt, deren komfortable Schrecknisse er uns vor Augen führt, ausgeliefert sind, sie als die unsrige nicht einfach „ändern" können, — das Wissen um diese Mächtigkeit des Faktischen gibt dem Buch einen Zug der Resignation, aber auch des weisen Verzichts auf schnelle Formeln der „Heilung".

Man kann dies Buch auf mancherlei Weise lesen. Eine ist die einer Art höchst distinguierter Unterhaltung. Die geistreichen Analysen voll bildhafter Dichte rechtfertigen sie ohne Frage. Da ist der Mensch, der sich angesichts der Perfektion des technischen Apparats klein und häßlich, als Fehlkonstruktion empfindet, dem seine Mangelhaftigkeit und irdische Tölpelhaftigkeit gegenüber den präzise und leise arbeitenden hochgezüchteten Maschinen die Schamröte des Antiquiertseins ins Gesicht treibt. In Krankheit ans Bett gefesselt bedrückt ihn die Inferiorität des Menschen gegenüber den machbaren, konservierbaren und ersetzbaren Dingen. Grauslich-heiter liest sich der Besuch im Krankenhaus, die Besichtigung der Fabrik, wo Anders diese Beobachtungen macht. Oder da ist die köstliche Geschichte von seiner Begegnung mit dem Polizisten auf einem großen Highway, wo der einsame autolose Fußgänger den Verdacht des wackeren Vertreters der motorisierten Welt auf sich zieht, oder die Bekanntschaft mit der Dame, die zum Film möchte und nicht eher ruht, als bis sie mit Hilfe moderner Verwandlungskünstler nicht nur ein anderes, für die Vervielfältigung geeignetes Gesicht erhalten hat, sondern plötzlich auch ein anderer, ein angepaßter Mensch geworden ist. Anders hat seinen Tagebüchern eine ganze Reihe sehr treffender Skizzen entnommen, die ihm zum Anlaß weitreichender philosophischer Überlegungen werden. Diese Illustrationen des Menschen in der Welt des Technischen, Machbaren, des Selbsterlebens an den künstlichen Dingen stellen so etwas wie eine moderne Form der Gruselgeschichten dar, in denen sich das Grauen vor dem Unheimlichen mit dem leisen Vergnügen an der Komik des einzelnen Falles trefflich mischt. Nur daß man hier das Gruseln an durchaus glaubwürdigen Geschichten lernen kann. Im Unterschied zu so mancher bitter-ernsten massiven Kulturkritik liest sich dies bei Anders alles leicht, auf hohem Niveau, dargereicht von einer ironischen Beobachtungsgabe.

Man wird aber den Absichten des Verfassers nicht gerecht, wenn man nicht auch seinen philosophischen Anstrengungen, die die Analysen durchsetzen, Aufmerksamkeit schenkt. Es ist eine Philosophie, die das Singuläre zu ihrem Gegenstand hat, die nicht System, Lehre von der Wahrheit sein will, sondern die Erfahrung der Welt in ihrer Alltäglichkeit sucht, um in ihr das Weltproblem, die epochale Struktur zur Aussage zu bringen. Die Antiquiertheit, das ist die Situation des Menschen in der Welt seiner Produkte, die ihn an Leistungsfähigkeit, Perfektion und Lebensdauer überragen, in den Schatten stellen; das ist die „Asynchronisiertheit des Menschen mit seiner Produktenwelt". Der Mensch ist hoffnungslos zurückgeblieben. In dieser Welt ist über ihn immer schon verfügt, die gemachte Welt ist die große Vorentscheidung für den Menschen, hinter die er nicht zurück kann, die Bedingung seiner Existenz. Und dieser Welt der Dinge, aus ihren eigenen Antrieben sich vervollkommnend, kann er sich doch nicht vollkommen anpassen. Der Mensch als endliches Wesen ist auch in seiner Anpassungsmöglichkeit begrenzt. Die Endlichkeit des Menschen, so fordert Anders, muß nicht nur vom Tode her ausgesagt werden, sie ist ein Merkmal seiner Existenz in der Welt der Dinge. Es bedarf einer Kritik der Grenzen des Menschen und seines Vermögens gegenüber der Mächtigkeit des Apparats. Anders interpretiert modernes Selbstverständnis, wenn er das Ende der harmonischen Persönlichkeit proklamiert.

Die Metamorphose der Seele des Menschen durch das Zeitalter der Technik, die Anders sehr handgreiflich zu sehen meint, die Wandlung des Menschen, über den die Dingwelt verfügt, die Macht

des Apparats über das Bewußtsein, das sind Elemente einer Anthropologie der Moderne. Gewiß, es besteht heute eine allgemeine Neigung, die Gefährdung des Menschen im technischen Zeitalter nicht nur in der Bedrohung des alltäglichen Daseins zu sehen, sondern in tiefgreifenden Rückwirkungen auf das Menschsein des Menschen zu finden, eben in der Metamorphose der Seele, wie Anders das ausdrückt.

An diesem Punkt muß nun aber auch die theologische Kritik an der Kulturdiagnose einsetzen. Das Interpretationsschema, das bei Anders, die Frage nach dem Menschen heute leitet, kommt ja in ähnlicher und nicht selten bestechender Weise in vielen Theorien der Gegenwart (Hans Freyer!) vor. Das Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart wird allgemein als Verfall interpretiert, als Verlust der Eigentlichkeit des Menschen, die vorher irgendwie geborgen war. Die Gegenwart als die Defizienz der Vergangenheit wird bezogen auf einen früheren integren Status des Menschen; diese unsere Gegenwart habe in einzigartiger Weise die Möglichkeit des Menschseins in Frage gestellt. Es ist eine moderne Abfallsmythologie, in der die Technik, Film, Presse, Maschinen, Automaten und Vernichtungswaffen die Stelle einnehmen, die einst die „Mächte" innehatten, von denen das Neue Testament spricht. Der Mensch in der Verfallenheit an die moderne Welt ist der in seinem eigentlichen Wesen bedrohte. Und im Banne dieser Mächte gibt es nur die Resignation oder den Aufruf zur Besinnung und zum Handeln, den Versuch, aus dieser Welt herauszutreten, sie zu überholen, um das Menschsein wiederzugewinnen.

Dieser säkularisierten Mythologie, die zum Glaubensbekenntnis der Moderne zu werden scheint, muß der christliche Glaube scharfen Kampf ansagen. Nicht an der Welt erfährt der Christ die Verschlossenheit des Lebens, die Gefährdung seiner Existenz. Deshalb liegt auch die Chance, die Wesentlichkeit des Menschen wiederzubringen, nicht bei jenem Aufruf zur Besinnung, der aus der Zeitdiagnose sein Recht herleitet; sondern Gottes Urteil über den Sünder, die Radikalität des göttlichen Urteils über den schuldbeladenen Menschen eröffnet den Ausblick auf Verlorenheit und Rettung des Menschen, indem er sich allein auf Gottes gnädige Zuwendung angewiesen findet. Die Freiheit von den Mächten der Welt, die ihn mit ihrer Bedrohung zu Knechten der Angst machen wollen, der Angst vor den Automaten, den Waffen usw., diese Freiheit des Glaubens stammt nicht aus dem Optimismus der Mächtigkeit des Menschen, auch nicht des erlösten Menschen. Weil die Bedrohung in der Schuld gegen Gott in letzter Tiefe erfahren wird, ist die Bedrohung durch die Mächte entmachtet, die Freiheit ist das Ende der Mächtigkeit mythischer Gewalten, auch wenn sie im Gewande neuzeitlicher Phänomene sich präsentieren. Der Christ wird sich darum, aus der Erfahrung seines Sünderseins, die nüchterne Sachlichkeit im Umgange mit den Dingen dieser Welt nicht nehmen lassen und der Versuchung moderner Unheilsmythen im Gewande der Kulturkritik nicht erliegen, zumal er auch die geheime Hoffnung auf die Wiedererlangung des eigentlichen Menschseins, die hinter jeder dieser Diagnosen steht, nicht zu teilen vermag. Denn er vermag nichts zu hoffen, es sei denn die Hoffnung, die auf Gottes gnädige Zuneigung zu uns Menschen sich richtet.

Trutz Rendtorff

Bonhoeffer ohne Legende

Dietrich Bonhoeffer, Gesammelte Schriften. Band I: Ökumene. Briefe, Aufsätze, Dokumente. Herausgegeben von Eberhard Bethge. Chr. Kaiser Verlag, München 1958, 550 S., 21,50 DM. — *Dietrich Bonhoeffer*, Sanctorum Communio. Dogmatische Untersuchungen zur Soziologie der Kirche. 2. Aufl. Chr. Kaiser Verlag, München 1954, 219 S., kart. 8,50 DM (zuerst Berlin 1930). — *Dietrich Bonhoeffer*, Schöpfung und Fall, Genesis 1—3. 3. Aufl. Chr. Kaiser Verlag, München 1955, 120 S., kart. 4,80 DM (zuerst München 1933).

Es hat zur Zeit den Anschein, als entstünde eine Bonhoeffer-Legende. Nicht eine Märtyrer-Legende — diese könnte in der Verdichtung des Ereignisses und der Gestalt dessen, der für das Evangelium in den Tod gegangen ist, eine wesenhafte Aussage und Überlieferung bedeuten —, sondern eine Theologen-Legende, die neuartige Begriffe oder Fragestellungen, die wir Dietrich Bonhoeffer verdanken, unbesehen oder auch nur halb verstanden und ihrem sachlichen Zusammenhang entnommen weitergibt, wie z. B. den Begriff der „mündigen Welt" oder der „nicht-religiösen" Auslegung der biblischen Schriften und der Verkündigung des Evangeliums, die aus der letzten Epoche seines Denkens und Leidens stammen (vgl. das Buch „Widerstand und Ergebung"). In dieser Situation kommt uns die Ausgabe

der *„Gesammelten Schriften"* Bonhoeffers zu Hilfe, von welcher der erste Band „Ökumene" erschienen ist. Denn die sorgfältige Sammlung seiner verstreuten und zum guten Teil ungedruckten Äußerungen, seines Briefwechsels, seiner Predigten und Auslegungen, seiner theologischen Schriften macht überhaupt erst ein Gesamtbild seines theologischen Denkens und seines Handelns im Dienste der bekennenden Kirche in Deutschland wie der ökumenischen Christenheit möglich. Danach können dann auch seine letzten Erkenntnisse und Fragen an die Kirche in den Zusammenhang seiner Entwicklung als theologischer Denker eingeordnet werden.

Schon jetzt aber ist es sehr lehrreich, die Dokumente und Aufsätze des ersten Bandes, obwohl dieser ganz um die Ökumene, deren Verhältnis zur Bekennenden Kirche und umgekehrt, gesammelt ist, zusammenzusehen mit jenen theologischen Schriften, die neu gedruckt worden sind, wie die Erstlingsschrift „Sanctorum Communio", die schon so deutlich Bonhoeffers systematische Denkkraft bezeugt, oder die schöne Auslegung der Schöpfungs- und Sündenfallgeschichte in 1. Mose 1—3 „Schöpfung und Fall", die — drei Jahre nach der ersten erschienen (1933) — die Energie und Schnelligkeit seiner theologischen Reifung unter dem Einfluß der von K. Barth ausgegangenen neuen Theologie des Wortes Gottes, des Bekennens und der Kirche an den Tag legt. Menschlich zu reden, empfinden wir den außerordentlichen Verlust, den die Theologie als Wissenschaft mit dem frühen Hingange eines so freien, kühnen und zugleich strengen Denkers erlitten hat, wie ihn uns in dem Ökumene-Band besonders die Aufsätze über „Die Bekennende Kirche und die Ökumene" (1935) und „Protestantismus ohne Reformation" (1939) — seine Auseinandersetzung mit dem amerikanischen Christen- und Kirchentum — vors Auge stellen. Aber ist dieser Verlust nicht durch Gottes Fügung in dem aufgehoben, was der Christ Bonhoeffer für uns bedeutet, den sein Glaubenswiderstand gegen die antichristliche Zwangsherrschaft in Volk und Kirche zum Tode führte? Es ist doch auch gerade das Charakteristische dieser seiner Theologie, daß sie unmittelbar zum Bekennen und Handeln drängt und anleitet. Sehr viele, z. T. noch heute uns bedrängende Fragen nach der Einheit der Kirchen, nach ihrer Repräsentation durch die ökumenische Bewegung, nach dem Verhältnis des Bekennens zu formulierten kirchlichen Bekenntnissen werden in den Briefen und Memoranden Bonhoeffers so angegangen, daß die theologische Bestimmtheit immer mit brüderlichem Verständnis für die Menschen der anderen Kirche und leidenschaftlicher Liebe zum Auftrage ökumenischer Einheitsbildung verknüpft ist. Das zeigt etwa seine Kontroverse mit L. Hodgson über die Stellung, die die ökumenische Bewegung zur Bekennenden Kirche und den „Deutschen Christen" im deutschen Kirchenkampf einnehmen sollte. Erneut tritt in diesem ersten Bande der Gesammelten Schriften zutage, wieviel wir Deutschen dem verehrungswürdigen Bischof Dr. Bell von Chichester zu danken haben, zu dem Bonhoeffer in nahen Beziehungen stand; erregend und historisch bedeutsam der hier abgedruckte Bericht des Bischofs über die Hintergründe der deutschen Verschwörung gegen Hitler und seine Gespräche mit Bonhoeffer in dieser Sache. Kein schöneres christliches und menschliches Zeugnis konnte für Bonhoeffer abgegeben werden, und insofern gehörte dieser nach dem Kriege geschriebene Bericht in der Tat in diesen Band hinein. Noch auf dem Wege zum Schafott hat Bonhoeffer sich zu der „universalen christlichen Bruderschaft" bekannt, „die sich über alle nationalen Interessen erhebt".

Um die Kirche kreiste Bonhoeffers Denken schon in seiner Frühschrift über die *„Gemeinschaft der Heiligen"*, die er eine „dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche" nannte. Obwohl er sich hier noch an eine idealistische Sozialphilosophie und deren Erneuerung in den zwanziger Jahren anlehnt, wie vor allem der Gebrauch des Begriffes „objektiver Geist" zeigt, bricht er zugleich schon durch diese hindurch; er unterscheidet scharf zwischen dem Allgemeinbegriff „religiöse Gemeinschaft" und der in Christus gegründeten und lebenden Kirche, die die Gemeinschaft des Heiligen Geistes ist. Ihrem Verhältnis zur empirisch-geschichtlichen Gestalt der Kirche galt sein Nachsinnen besonders. So vermochte er Probleme zu sehen, die wir heute erst in der sogenannten Kirchen- und Gemeindesoziologie mit neuen Mitteln aufnehmen. Bonhoeffers Fähigkeit, die Fragen und den Ernst des profanen, etwa des philosophischen Denkens in sich aufzunehmen, seine Richtung in die Weite zeigen sich schon hier; sie sind später in den Fragmenten zur christlichen Ethik, etwa in dem Begriffe der freien, echten Weltlichkeit und der „Dies-

seitigkeit" des christlichen Handelns, die aus der Christusbotschaft folgen, zur Reife gelangt und haben ihn auch zu den letzten, höchst kritischen Anfragen an Theologie und Predigt in einer nicht-religiösen Welt befähigt. Dabei sollte nicht vergessen werden, daß er selbst dazu sein abschließendes Wort nicht mehr hat sprechen können, und daß diese kirchen- und selbstkritischen Fragen nicht eine Anpassung an die Welt oder gar die Aufhebung der in Christus geoffenbarten Herrschaft und Herrlichkeit Gottes bedeuten können.

Diese ist, abgesehen von dem Buch „Nachfolge", wohl besonders eindringlich und schön in seiner Auslegung der ersten drei Kapitel der Bibel bezeugt; denn die Schöpfung Gottes kann man nach Bonhoeffer nur von Christus her ganz und recht verstehen. Der Gott der Schöpfung ist ja der Gott der Auferstehung, und über dem furchtbaren Absturz des Menschen in die Sünde, über der zweideutigen Verwobenheit von Sünde und kreatürlichem Sein im Menschen leuchtet die Verheißung der freien Gnade Gottes.

Diese Schrift über *Schöpfung und Fall* hat deswegen auf die Zeit- und Altersgenossen so stark gewirkt, weil sie eine der ersten war, in welchen der Durchbruch durch bloße historische Analysen zu einer wirklich theologischen, das Gotteswort von Gericht und Gnade im Menschenwort der Bibel hörenden Auslegung vollzogen wurde, und zwar gerade an den alttestamentlichen Texten, die heute für Theologen wie Laien so viele Anstöße und Verlegenheiten schaffen. Hier klingt schon eines der Hauptthemen der späteren Ethik auf, wenn es heißt: „Alle Ordnungen unserer gefallenen Welt sind Erhaltungsordnungen Gottes auf Christus hin, nicht Schöpfungs-, sondern Erhaltungsordnungen, nicht in sich wertig, sondern ausgerichtet und sinnvoll allein durch Christus". Der gefallene Adam lebt auf seinen Tod hin, aber Christus ist das Ende dieser Geschichte des Todes, und damit das Ende unserer Welt überhaupt. Von dem her, der die neue Schöpfung ist, müssen die alten Texte über Schöpfung und Fall gelesen werden, — das allein ist theologische Auslegung. Daß sie darüber weder unnatürlich noch weltfremd zu werden braucht, hat derselbe Bonhoeffer gezeigt, als er schon 1931 in einem Vortrage über die Botschaft vom Reiche Gottes den *christlichen* Sinn des Appells Nietzsches entwickelte: „Brüder, bleibt mir der Erde treu!"

Welch kurzes Wirken von 1930 bis 1945, die ganze Entwicklung des theologischen Denkens in knapp fünfzehn Jahre zusammengedrängt, aber bis auf diesen Tag lebendig weiterwirkend, und nicht bloß in einzelnen, gängig gewordenen theologischen Schlagworten, die ja keinesfalls der ganze Bonhoeffer sind. Die verdienstlichen Neudrucke und die Gesamtausgabe seiner Schriften helfen uns, die eigentliche christliche Substanz dieses Lebens und Denkens sehen zu lernen, das als *Ganzes* zum Zeugnis geworden ist, zum Dienst auch an denen, die nicht alle Fragestellungen oder Begriffe Bonhoeffers für endgültig halten können, — was er selber übrigens, in seinem fein entwickelten Sinn für menschliche Begegnung und christliche Bruderschaft des Nehmens, Gebens und voneinander Lernens, auch nie gewünscht hätte.

Heinz-Dietrich Wendland

Zinzendorf

Erich Beyreuther, Der junge Zinzendorf. Verlag der Francke-Buchhandlung, Marburg (Lahn) 1957, 238 S., kart. 6,90 DM, Ln. 8,80 DM.

Auch im Protestantismus gibt es „Heiligen-Legenden", und dies gerade bei Männern, deren Charakterbild auf der anderen Seite umstritten ist. Zweifellos gehört der Graf von Zinzendorf zu ihnen. Seine Gestalt lockt dazu, sein bewegtes Leben romanhaft zu beschreiben. Denn er ist ein außerordentlicher Mann, nach Herkunft, Lebensweg und Wirksamkeit. Andererseits erscheint uns dieser Adlige der Barockzeit fremd in Ausdruck, Gebärde, Lebensstil. Viele Bausteine sind in den letzten Jahrzehnten zusammengetragen worden, um das Leben Zinzendorfs ohne Legende zu beschreiben. Erich Beyreuthers Buch „Der junge Zinzendorf" ist ein erfreulicher Beitrag dazu. Wie lebendig schildert er die Adelswelt an der Wende des 18. Jahrhunderts, wieviel vermag er auf Grund seiner Studien im Archiv der Franckeschen Stiftungen in Halle zur Korrektur des landläufigen aber schiefen Urteils über die Hallische Erziehung beizutragen! Wer wirklich darüber orientiert sein will, der lese diese Abschnitte.

Die lebendige, mit Einzelzügen gesättigte Darstellung schildert Zinzendorf in seiner Zeit. Das Kapitel über die europäische Bil-

dungsreise (Frankreich, Paris, Kardinal Noailles) ist besonders gut gelungen. An manchen Stellen werden die Akzente anders gesetzt als bisher: auf die Kavaliersausbildung in Wittenberg, auf die frühe Begegnung mit der Mystik als einer verbreiteten Zeitströmung, auf einen starken Einfluß der Schriften Speners. Leider sind die Quellennachweise nicht, wie es für die wissenschaftliche Würdigung des Werkes erwünscht wäre, den einzelnen Zitaten beigefügt, sondern nur in allgemeiner Übersicht gegeben.

Heinz Renkewitz

Palästina

Anton Jirku, Die Welt der Bibel. Fünf Jahrhunderte in Palästina-Syrien. Band VI der Reihe: Große Kulturen der Frühzeit. Gustav Kilpper-Verlag, Stuttgart 1957, 150 S. Text, 170 Abbildungen auf 12 Bildtafeln, Ln. 24,50 DM. — *Israel, Staat der Hoffnung*. Text von Kurt Schubert, verantwortlich für den Bildteil Rolf Vogel. Schwaben-Verlag, Stuttgart 1957, 90 S. und 136 ganzseitige Bildtafeln, 29,— DM.

Diese beiden Bücher geben uns in eigenartiger Weise Einblick in die Geschichte und Gegenwart der Landbrücke zwischen den assyrisch-babylonischen Weltmächten und Ägypten; beide veranschaulichen die Darstellung durch prachtvolles Bildmaterial. Das ist vor allem für das Werk von *Jirku* wichtig, das uns die politisch-kulturelle Geschichte Palästinas und Syriens durch fünf Jahrtausende hindurch vergegenwärtigt.

Der Kampf der Großmächte um die Vormachtstellung in Palästina hat die Kultur der Kananäer wesentlich bereichert; das zeigen immer wieder die archäologischen Funde aus verschiedenen Epochen. Zuerst gaben uns die Funde in Amarna wesentlichen Einblick in das Verhältnis der palästinensischen Stadtkönige zu Ägypten. Hinzu kamen dann Funde in Byblos, Ugarit, Tyrus und an vielen anderen Stätten, nicht zuletzt auch in Palästina wie in Meggido, Jericho, Sichem usw. Jirku weiß auch die religiöse Welt Kanaans in Wort und Bild lebendig zu machen und uns zu veranschaulichen, welche Versuchung sie für die hereinbrechenden Hebräer darstellte. Jirku erklärt es aus der Kraft des Jahwe-Glaubens, daß sich das Judentum bis heute behauptet hat, während die Kananäer und die von der See einbrechenden Philister untergegangen sind, weil ihnen ein einigender Glaube fehlte, der sie zu einem kraftvollen, einheitlichen Volkstum hätte zusammenschließen können. Trotzdem ist auch dieser Kulturraum nicht ohne Frucht geblieben: wir verdanken ihm die Buchstabenschrift.

Kurt *Schubert*, Professor für Judaistik an der Universität Wien, führt uns in das Werden der zionistischen Bewegung ein, sowohl in Osteuropa als auch in Westeuropa. Hier hat sie Herzl mit seiner durch den Dreyfusprozeß veranlaßten Schrift „Der Judenstaat" ausgelöst. Bei ihm war ein gekränktes jüdisches Ehrgefühl und das Bewußtsein der Solidarität mit den jüdischen Brüdern in Not maßgebend. Letzhin blieb ihm aber jüdisches Wesen fremd. Dieser geistige Mangel des Zionismus, der emanzipatorische, nationale und sozialistische Ideen in sich zu vereinen suchte, macht sich heute im Staate Israel stark bemerkbar. Er steht in der Versuchung, einem säkularen nationalen Messianismus zu erliegen. Das geistige Gesicht des jüdischen Staates ist deshalb unausgeglichen. Theokratische Tendenzen und antireligiöses Empfinden stehen einander gegenüber. Diese Spannung droht sich zu einem Kulturkampf auszuwachsen. So betont Schubert zum Schluß, daß der Staat Israel ein „jüdisches Problem" schlechthin sei. Schalom Ben-Chorin, der auch in Deutschland bekannt gewordene Jerusalemer Journalist, wies darauf hin, daß man im Staate Israel keine Botschaft für die Diaspora habe; das sei eine „Lücke in der Verfassung des Judentums". Angesichts des Werdens des Staates Israel von einer „Teilerfüllung der Verheißungen" zu sprechen, wie Schubert das tut, scheint uns bedenklich. Unangebracht sind auch manche Bibelzitate in dem überaus reichen und guten Bildteil.

Gerhard Jasper

BERICHTE

DIE WIRTSLEUTE STIMMING vom Wannsee sind ohne ihr Zutun in die Literaturgeschichte eingegangen, wo ihnen ein beinahe unsterblicher Name sicher ist. Mitunter gefällt es dem Ruhm, auch auf die Zuschauer, auf den Hinz und Kunz am Wegrand abzufärben. Im Wirtshaus am Wannsee freilich hatte der Ruhm schwarze Fittiche und trug uns Heinrich von Kleist davon, einen Mann, „dem nicht zu helfen war", wie er selbst in einem Abschiedsbrief bekannte. Bei den Wirtsleuten Stimming war er zuletzt zu Gast mit Henriette Vogel, jener unheilbar krebskranken Frau, in der Kleist endlich eine Gefährtin für den freiwilligen Sprung in die Nacht des Todes gefunden hatte.

Nun muß man sich die Wirtsleute Stimming, arglose Zuschauer einer dunklen Tragödie, in dem Drama „Kleist" von *Hans Rehberg* ansehen. Sie sind so aufgeputzt munter und schnäbelnd verliebt wie in einer Operette, und die dralle Frau Wirtin, man sollte es nicht für möglich halten, heißt Käthchen, und natürlich kommt der Herr von Kleist, umdüsterten Sinnes, auf sein „Käthchen von Heilbronn" zu sprechen. „Ich liebte ein Käthchen von Heilbronn, das mir kein Glück brachte", sagt er zu den Wirtsleuten, die natürlich gleich eine unglückliche Liebesaffäre vermuten, und der Wirt erwidert: „A — bei meinem Käthchen von Potsdam hat es damit keine Not . . ." Das reicht denn ja wohl, und man würde eilends aus dem Parkett flüchten, wenn das Drama nicht ohnehin gleich zu Ende wäre.

Dramatiker nehmen sich der Geschichte gegenüber einige Freiheiten heraus. Das dürfen sie auch. Es fragt sich nur, ob Heinrich von Kleist zur Geschichte gehört. Daß er triumphierend und wie zu einem Fest seines Lebens in den Tod ging, hat Hans Rehberg einfach unterschlagen. Das neckische Getändel der Wirtsleute vom Wannsee hätte ihm bei Rehberg beinahe noch zu einem schönen Ferienaufenthalt statt zum Tode verholfen, wenn nicht Henriette Vogel rechtzeitig in der Gaststube aufgetaucht wäre und ihren poetischen Todeskavalier an sein Manneswort erinnert hätte. Halb zog sie ihn, halb sank er hin . . . So etwa geht es mit dem Herrn von Kleist bei Hans Rehberg.

Die neckische Szene mit den Wirtsleuten Stimming hat durchaus ihre Hintergründe, denn Hans Rehberg nimmt auch sonst Gelegenheit, uns weiszumachen, daß das einfache Volk einem Kleist schon geholfen hätte, wenn nur der böse Adel nicht gewesen wäre. Da tauchen zwei Tippelbrüder auf, Paul und Wilhelm, mit denen Kleist eine Strecke Weges nach Frankfurt an der Oder wandert zu seiner geliebten Schwester Ulrike. Paul und Wilhelm hocken am Ufer der Oder, indessen Kleist bei Ulrike scheitert. Sie sprechen über „Heinrich". Paul sagt: „Er kann kein Mensch sein, Wilhelm, denn er ist ein trauriger Engel." Und Paul meint: „Er ist getroffen, mitten in sein Herz." Von allen Pfeilen getroffen, meint Paul. Wilhelm fragt ganz bieder: „Wer schießt die?" Darauf sagt Paul: „Ja — der diese Pfeile schießt, ist mächtiger als wir und tiefer als die Oder." Und das alles in Berliner Mundart. „Mir friert, Paul", sagt Wilhelm. Im Parkett fror es uns auch, als die Tippelbrüder über ihren Heinrich so hochgestochen falsch daherschwatzten. Zum Glück scharrten einige junge Leute bei dieser horrenden Szene. Die älteren Leute freilich scharrten gar nicht und ließen sich von ein paar jungen Leuten beschämen.

Kleist im Jahre 1811, dem letzten seiner Jahre, und da kommt Hans Rehberg des Weges und schreibt wieder mal ein Drama und hat keine Ahnung, erst recht natürlich keinen Respekt vor „diesem unbegreiflichen Sterblichen", wie Marie von Kleist ihn nannte. Ahnungslos bleibt auch das Publikum, denn Hans Rehberg hat sich gar nicht erst die Mühe genommen, eine der sechzehn Personen seines Dramas auch nur annähernd zu profilieren. Man muß sich in dem Lebenslauf des Dichters Heinrich von Kleist schon recht gut auskennen, wenn man Rehbergs Drama „Kleist" überhaupt verstehen will in seinen Motiven und Aktionen. Die wichtigste Antwort, die uns ein Dramatiker angesichts der Lebenstragödie des Heinrich von Kleist schuldig wäre, hat Hans Rehberg gar nicht erst angestrebt. Warum denn scheiterte dieser Mann? Nur an Ulrike, nur an Hardenberg, nur an Henriettes Todessucht? Ach nein, aber man muß erst einmal

einen wirklichen Heinrich von Kleist auf die Bühne bringen, und nicht bloß ein Zitat aus der Literaturgeschichte, wenn man diese Frage dramatisch entzünden und schließen will, eine sehr moderne Frage übrigens, aber das hat Hans Rehberg überhaupt nicht gemerkt.

Das Publikum der Uraufführung im Oldenburger Schloßtheater schien mit dem Menschen und dem Dichter Heinrich von Kleist nicht übermäßig vertraut zu sein. Sonst hätte das Scharren der jungen Leute in lautem Unmut explodieren müssen. So aber ging man, milde klatschend, unberührt aus dem Theater, unberührt von dem Genie und von jener Lebenstragödie des Heinrich von Kleist, die auf einen jähen Augenblick wie ein steiler Blitz die Gefährdung des Menschen zwischen Himmel und Erde enthüllte.

Heinz Beckmann

RANDBEMERKUNGEN

Die Agrarverfassung im Landschaftsbild

In großen Teilen Mitteleuropas ist das Landschaftsbild heute so stark durch Beton, Glas und Stahl bestimmt, von Industrie und Technik, von dem rationalen Wirtschaftsgeist unserer Zeit geprägt, daß man schon geradezu von einem „Verlust der Landschaft" gesprochen hat. Die Wandlung von der Naturlandschaft hin zur Kulturlandschaft hat den ganzen Raum erfaßt, und die Gebiete werden immer größer, in denen sich die Kulturlandschaft wiederum zur Zivilisationslandschaft wandelt. Die Wurzeln einer ländlichen, bäuerlichen Tradition sitzen allerdings so tief, daß sie sich nicht einfach schmerzlos abschneiden lassen. Die bäuerliche Tradition umschließt eine Reihe von Werten, die „jenseits von Angebot und Nachfrage" stehen und sich erfolgreich gegen alle rationalen Eingriffe zu wehren vermögen. Trotzdem scheint es ein Kampf auf verlorenem Posten zu sein, und der rein optische Eindruck spricht deutlich genug für die Erfolge der Technik und Industrie. Die Landwirtschaft ist in der Welt des 20. Jahrhunderts nur noch einer unter mehreren Bestandteilen der sozialen und wirtschaftlichen Ordnung. Ihre Verfassung kann aber noch genügend Impulse für die Gestaltung der Landschaft geben, sofern man sich nur der immateriellen Werte bewußt wird, die daraus für die gesamte Gesellschaftsordnung erwachsen.

Dorf und Flur darf man in Mitteleuropa heute noch weitgehend als einen „Überlieferungskomplex" ansprechen. Sie sind vielgliedrige und mehrschichtige Gebilde. Da sind die Herrschaftsdörfer, mit Schloß oder Gutshaus, die an die vergangene Grundherrschaft erinnern, dann aber auch die neuen Kleinsiedlungen, die erst nach 1945 angelegt wurden, um heimatvertriebenen Landwirten ihre Bäuerlichkeit zu erhalten. Groß und geschlossen ist die Kampflur, die sich um die Einzelhöfe in den großbäuerlichen Gebieten schließt, und oft bunt das Bild der Gewannfluren mit vielen kleinen Parzellen, wie es in Erbteilungsgebieten typisch ist. Und überall, von einigen Ausnahmen abgesehen, sind die Einzugsgebiete der großen und kleinen Städte zu erkennen, mit ihren Wohn- und Industrieanlagen und dem verdichteten Straßennetz. Die wenigen Ausnahmen sind dabei die Gegenden, für die die Landwirtschaft noch heute Mittelpunkt der sozialen und wirtschaftlichen Struktur ist, etwa in Westfalen, Schleswig-Holstein, Niedersachsen oder Niederbayern.

Um zu einem Verständnis der Situation zu kommen, muß man sich einmal vor Augen halten, daß bis 1848 in Deutschland eine Agrarverfassung gültig war, die nicht allein die ländliche Gesellschaft, sondern weitgehend das gesamte soziale Leben bestimmte. Antike und christliche Ideen, verbunden mit germanischen und römischen Rechtstraditionen, hatten ein Gesellschaftssystem geschaffen, das auf einer ständischen Ordnung aufbaute und in dem die persönlichen Herrschaftsmittel vor den sachlichen standen. Unerschlossene Naturräume, Naturalwirtschaft und primitive Verkehrsmittel waren dazu die Voraussetzungen. Ein wirkungsvolles Staatswesen konnte sich nur über Lehensverträge einigermaßen durchsetzen. Die Verfügung über Grund und Boden war dabei in die Hand der privilegierten Stände (Adel-Geistlichkeit) gelegt. Zu dieser Grundherrschaft kamen vielfache öffentlichrechtliche Gewalten, die die Macht des Grundherren stärkten und die Gebundenheit des bäuerlichen Untertanen vergrößerten.

Die Grundherrschaft konnte jedoch nicht ewig starr bleiben. Die natürlichen Gegebenheiten der einzelnen Landschaften schufen, zusammen mit den wechselnden politischen, sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen, im Lauf der Zeit lokale Eigenarten. So spricht der Agrarhistoriker heute von einer nordwestdeutschen, mitteldeutschen oder bayerischen Grundherrschaft. Die dichtere Besiedelung machte die wirtschaftliche Verflechtung fühlbarer, und die städtische Kultur trug vom hohen Mittelalter an das Ihre dazu bei, daß sich diese Eigenheiten auch gegen den Willen der grundherrlichen Verfassung durchsetzen konnten. So wurden aus den Einzelhöfen und Weilern der älteren Zeit allmählich Dörfer und kleine Städte. Die Gemengelage wurde zusehends kompli-

zierter und verlangte nach einer Flurordnung. Im deutschen Westen und Süden konzentrierte sich diese Entwicklung stärker als im Norden oder gar Osten. Die herrschende Agrarverfassung vermochte es auch nicht zu hindern, daß sich vom ausgehenden Mittelalter an die bäuerlichen Besitzrechte mehr und mehr festigten. Unbeschadet der verschiedenen rechtlichen Ausgangspositionen setzte sich die Erblichkeit der Güter weitgehend durch. Unterschiedlich jedoch war die Erbsitte selbst. Wieder sind es die dichter besiedelten und wirtschaftlich intensiver durchsetzten Gebiete an Rhein, Mosel und Main, die mit der Realteilung eine Erbsitte bevorzugten, die landschaftsbildend für den südwestdeutschen Raum bis hinein nach Mitteldeutschland geworden ist. In Gegenden aber, in denen sich das großbäuerliche Element bewahren konnte, besonders in Niedersachsen und Altbayern, ist die Anerbensitte, also die geschlossene Hofübergabe an einen Nachfolger erhalten geblieben. Aus dem Gegensatz Realteilung — Anerbensitte gestalteten sich die Landschaftsbilder bis in die Gegenwart hinein.

Das „Mißverhältnis zwischen Bevölkerungszahl und verfügbarem Boden" (H. Niehaus) schuf schon in der alten Agrarverfassung Bevölkerungsschichten, die wohl landwirtschaftliche Arbeiten verrichteten, aber keinerlei Rechte am Boden besaßen. Es waren halb- und unselbständige Siedler, Landarbeiter mit und ohne Pachtland. Dort, wo sie Pachtland unter den Pflug nahmen, wie etwa die Heuerlinge in Nordwestdeutschland, war es vielfach nicht gerade der beste Boden in der Flur; sie leisteten also viel Pionierarbeit für die Erschließung der Kulturlandschaft. Diese halb- oder auch unterbäuerliche Bevölkerung suchte zugleich einen Ausgleich im Gewerbe; sie waren also die Vorläufer dessen, was man heute mit Industriebauer bezeichnen mag. Nach Einführung der neuen Agrarverfassung im 19. Jahrhundert haben Industrie und Bergbau sehr viele Heuerlinge aus der Landwirtschaft herausgezogen. Ein anderer Teil dagegen hat sich in den Bereich der Vollbäuerlichkeit hineinentwickelt. Die in der Industrie und im Handwerk Tätigen haben sich aber teilweise eine, wenn auch kleine, landwirtschaftliche Existenz erhalten. Für das Aussehen der Landschaft in Nordwestdeutschland war diese Entwicklung nicht ohne Bedeutung, hat sie doch dazu beigetragen, daß das ländlich-bäuerliche Bild bis auf den Tag erhalten geblieben ist. Ähnlich war es auch in anderen Teilen des Landes.

Als die „alte" Agarverfassung in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts unter dem Druck der allgemeinen wirtschaftlichen Entwicklung aufgelöst wurde, brachte die „Bauernbefreiung" das uneingeschränkte Eigentum über Hof und Scholle, freie Teilbarkeit, Belastbarkeit und natürlich das Recht zu beliebiger Veräußerung. Mit der Freizügigkeit für alle ländlichen Bewohner erfaßte der Sog der Industriestädte vor allem den „kleinen" Mann auf dem Dorfe. Denn die Aufhebung der alten Gemeindeordnung und die Hinwendung zur perfekten Geldwirtschaft traf gerade seine Lebensgrundlage. Er mußte in die Stadt, ob er wollte oder nicht.

In Dorf und Flur vollzog sich in wenigen Jahrzehnten eine Revolution. Mit der neuen Agrarverfassung kamen die Erkenntnisse der Agrartechnik und das betriebswirtschaftliche Denken. Hatte um 1800 die Zersplitterung des Landschaftsbildes einen Höhepunkt erreicht, so ging jetzt das Streben nach abgerundeten und größeren Plänen. Die Probleme der Flurbereinigung wurden aktuell. Mit der Einführung der Fruchtwechselwirtschaft kam neues Land unter den Pflug, und weite Gebiete, die bisher Brache oder Gemeindeweide waren, wurden kultiviert. Auch der Wald gelangte in den Bereich der neuen Strömung. Der freie Bauer zögerte nicht, die hier gebotene Chance zur Auffrischung seines Geldbeutels zu nützen, denn groß war die Nachfrage nach Nutzholz.

Die völlige Ungebundenheit des Bodens führte auch zu zahlreichen Einbrüchen in das Landschaftsbild. Sie begünstigte nicht nur das Ausdehnungsstreben der Städte und ihrer Industrie. Sie förderte ganz allgemein die Ab- und Auswanderung vom Land aus den verschiedensten rationalen und irrationalen Gründen. Sie begünstigte die „Zertrümmerung" größerer Anwesen und die Gründung vieler kleinstbäuerlicher Unternehmungen. Da diese Betriebe meist auf billigem, somit aber auch unfruchtbarerem Grund entstanden, konnten sie den Besitzern in der Regel von vornherein keine ausreichende Lebensgrundlage bieten. Dort, wo noch die Realteilungssitte hinzukam, entstanden rasch soziale und wirtschaftliche Notstände. So ist die „Bereinigung der Kleinbauernfrage" heute eine der wichtigsten agrarpolitischen Aufgaben. In vielen Gebieten, z. B. in der Eifel, in der Rhön oder

im Bayerischen Wald, steht das Kleinbauerntum auf einem recht ungesunden wirtschaftlichen Fundament. Die Aufstockung zu klein gewordener Höfe auf eine sogenannte „Ackernahrung" (10 bis 20 Hektar) ist deshalb ein besonderes Anliegen innerhalb der „Grünen Pläne" der Bundesregierung.

Das Mißverhältnis zwischen Bevölkerungszahl und verfügbarem Boden hat sich nach dem zweiten Weltkrieg in Westdeutschland noch vergrößert. Die Idee der Bodenreform hat heute nicht mehr die Bedeutung, die ihr früher beigemessen wurde, da nur etwa knapp fünf Prozent der landwirtschaftlich nutzbaren Fläche Großgrundbesitz (über 100 Hektar je Betriebseinheit) sind. Wenn man in der Sowjetzone durch die Bodenreform etwa eine Viertelmillion Neubauernstellen geschaffen hat, mit einer mittleren Fläche von 8 Hektar, so ist das nur ein Übergangsstadium auf dem Weg zu einer kollektiven Gesellschaftsform nach dem Beispiel der Sowjetunion. In Westdeutschland dagegen strebte man auch nach 1945 bewußt nach Eigentumsbildung. Für die Eingliederung der heimatvertriebenen Bauern entfaltete sich eine rege Siedlungstätigkeit öffentlicher und privater Siedlungsgemeinschaften. Es sind vorwiegend Kleinsiedlungen, die geschaffen werden und die das Landschaftsbild in einer lockeren Weise füllen.

Für die Zukunft wird die Landwirtschaft noch mehr in den Bereich der betriebswirtschaftlichen Rationalisierung kommen. Dadurch wird sich die Zahl derjenigen, die ihr tägliches Brot in der Landwirtschaft verdienen, weiter verringern. Der Begriff „Landflucht" erscheint damit in einem neuen Licht. Bei dieser Flucht in die Stadt oder in industrielle Landgemeinden gehen, ökonomisch gesehen, Bauern verloren; in der sozialen und gesellschaftlichen Gesinnung bewahren sich aber viele die Bäuerlichkeit. Durch eine rechte Pflege des Industriebauerntums kann der ideelle Wert der Bäuerlichkeit auch diesem Bevölkerungskreis erhalten bleiben. Das bedeutet, daß man die Ansiedelung von Industriearbeitern auf dem Land fördern oder in übervölkerte Kleinbauerngebiete Fabriken einfügen muß.

Die Pflege der Bäuerlichkeit im übertragenen Sinn ist viel älter als unser industrielles Zeitalter. Man denke etwa an die Schrebergartenbewegung, die seit rund einem Jahrhundert dem Landschaftsbild ein eigenes Gepräge verleiht. „Der Schrebergärtner ist der Halbbauer in der Knospe" (A. Rüstow). Es ist eine Aufgabe der Agrarverfassung, die Entfaltungsmöglichkeit des Halbbauerntums in jeweils geeigneter Form zu bewahren. Um der Menschen willen darf man nicht nur auf die praktische Wirtschaftlichkeit sehen, sondern muß auch an die „höchst rationelle Glücksproduktion" (W. Röpke) denken, die sich gerade mit den vielfältigen Bindungen zum Boden und dem Gefühl der echten Bäuerlichkeit pflegen läßt. Unter dieser Sicht hat die „Sozialbrache", wenn man darunter den Boden versteht, der der intensiven Agrarkultur aus ideellen, sozialen Gründen entzogen wird, eine tiefere Berechtigung.

Auf der anderen Seite geht es natürlich darum, daß der tatsächlich vollbäuerlich genutzte Boden zum optimalen Ertrag führt. Im Blick auf den geplanten gemeinsamen Markt der europäischen Landwirtschaft ist das doppelt wichtig. Dazu dient einmal die Auflösung der übergroß gewordenen Dorfgemarkungen, also die Aussiedelung aus dem Dorf und die Schaffung von Weilern in der Dorffluf. Zum anderen versucht man, wie schon kurz erwähnt, die Betriebsgrößen aufzustocken. Auch für die Flurbereinigung bleibt trotz jahrzehntelanger Vorarbeit noch sehr viel zu tun. Das durch diese Neuordnung geformte Landschaftsbild wird das einer von lockeren Streusiedlungen durchsetzten und verdichteten Kulturlandschaft sein. Spezialkulturen werden in ihr mehr als früher erscheinen, und unorganische Zusammenballungen von Siedlungen sollten in ihr ebenso vermieden werden wie die unwirtschaftliche Zersplitterung von landwirtschaftlichem Boden. In stadt- und industrienahen Zonen wird sie zur Gartenlandschaft. Von den alten, gewachsenen Ortskernen heben sich die neuen Siedlungen deutlich ab. Leider, das sei nicht verschwiegen, in einer manchmal etwas schematischen und reißbrettartigen Form, die eine nüchterne Konstruktion verrät. Es gilt, aus allen diesen Momenten eine naturverbundene Kulturlandschaft zu gestalten, die nicht zu einer toten Zivilisationslandschaft entartet. Man wird dabei also nicht bedingungslos einem absoluten Wirtschaftlichkeitsstreben folgen dürfen. Da — einschließlich der Forstwirtschaft — über 85 Prozent der 24,5 Millionen Hektar Bodenfläche des Bundesgebietes der Agrarverfassung unterworfen sind, kommt der Landschaftsgestaltung aus dieser Ver-

fassung immer noch eine ganz große Bedeutung zu. Die Möglichkeiten, die sich für eine Auflockerung der Industrielandschaft anbieten, sind sorgfältig zu prüfen. Die materiellen *und* ideellen Werte, die weite Kreise der Bevölkerung aus ihrer Bäuerlichkeit ziehen, einschließlich der Städter mit ihren Gärten, sind wichtige Stützen für eine freie Sozialwelt. Günter D. Roth

„Bruder Wolf"

In den Legenden des heiligen Franziskus ist häufig von den Tieren die Rede, die seiner Predigt lauschten. Der Heilige aus Assisi hat den Vögeln und den Fischen gepredigt und sie haben ihn verstanden. Für die Menschen war das ein Wunder. Nie vorher war ihnen so nahe gebracht worden, daß sich, wie sie, die Tiere nach Erlösung sehnen. Die Predigt des heiligen Franziskus stellte sie in einen neuen Welt- und Heilszusammenhang und ließ sie die Weite der Schöpfung neu begreifen.

Die Legende des Wolfs von Gubbio gibt mehr als nur ein Gefühl der Schöpfungsverbundenheit. Es ist die Geschichte einer Versöhnung. Der Wolf hatte die Stadt Gubbio bös heimgesucht. Er war ständig auf der Lauer, um vor den Toren der Stadt auch Männer und Frauen umzubringen und zu verschlingen. Die Angst vor dem Wolf beherrschte die Bewohner; das Leben erstarrte in Todesfurcht. Der heilige Franziskus begegnete dem Wolf nicht mit Panzer und Waffen. Er schlug das Zeichen des Kreuzes über dem Wolf: „Im Namen Christi befehle ich dir, weder mir noch sonst jemand einen Harm zu tun". Da kam das Untier gesenkten Kopfes heran und legte sich dem Heiligen wie ein Lamm zu Füßen. Der sprach zu ihm: „Bruder Wolf, du richtest viel Schaden in dieser Gegend an und hast schlimme Untaten verbrochen, da du Gottes Geschöpfe erbarmungslos umgebracht hast. Und nicht nur unvernünftige Tiere tötest du, sondern, was schlimmer ist, du wagst es, Menschen, nach Gottes Bilde geschaffen, umzubringen und zu verschlingen. Darum verdienst du, daß man dich als Räuber und bösen Mörder einem schrecklichen Tode überliefert . . . Aber jetzt, Bruder Wolf, will ich mit dir und den Leuten Frieden machen. Es darf keinem mehr ein Leid von dir geschehen, und sie sollen dir alle vergangenen Missetaten erlassen, und weder Menschen noch Hunde sollen dich weiter verfolgen . . . Weil du einverstanden bist, diesen Frieden zu schließen, verspreche ich dir: ich will dir, so lange du lebst, durch die Leute dieser Gegend deine tägliche Kost verschaffen. Du wirst keinen Hunger mehr leiden müssen; denn ich weiß sehr wohl, du tust alles Schlimme nur vom Hunger getrieben. Aber weil ich, mein Bruder Wolf, dir solche Gunst erwirke, mußt du mir auch versprechen, daß du nie wieder einem Tier oder auch einem Menschen ein Leid zufügst." Der Wolf gab durch Kopfnicken deutlich zu erkennen, daß er einverstanden sei. Darauf sagte der Heilige: „Du mußt mir ein Pfand geben, daß ich mich auf das, was du versprochen hast, verlassen kann . . ." Und der Wolf hob die rechte Tatze und legte sie zutraulich und sanft in die Hand des heiligen Franz. Darauf zog der Heilige mit dem Wolf, der ihm wie ein Lamm folgte, in die Stadt und hielt auf dem Markt vor den erstaunten Leuten eine Predigt, die er mit den Worten schloß: „Dieser Bruder Wolf . . . hat mir versprochen und mir sein Treupfand gegeben, daß er Frieden mit euch schließen will. Niemandem von euch wird er ferner ein Leides tun, sofern auch ihr ihm versprecht, für seinen täglichen Unterhalt aufzukommen. Ich verbürge mich für Bruder Wolf, daß er den Friedensvertrag getreulich achten wird." — Und der Wolf lebte noch zwei Jahre und ließ sich von Tür zu Tür die Nahrung geben, ohne jemand ein Leid anzutun . . .

Dies ist, in gekürzter Form, der Inhalt der Legende. Zweifellos mehr als ein Märchen. Denn für diese Aussöhnung verbürgt sich ein Mensch im Namen Jesu Christi. Hier ist nicht nur von einem Friedensvertrag unter Partnern die Rede; hier wird von den Menschen Vergebung gefordert und eine Gewalt des Bösen durch Vergeltung mit Gutem überwunden. Das Böse, gezähmt von der höheren göttlichen Instanz, vor dem Zeugen und Garanten seiner Umkehr, vor dem bezwingenden Boten Gottes: das ist der Inhalt eines Gemäldes des spanischen Malers *José Lapayese del Rio*, das im vergangenen Sommer auf der Biennale christlicher Kunst im Salzburger Dom zu sehen war und das in diesem Heft neben Seite 104 wiedergegeben ist. Doris Schmidt

Vgl. Franz von Assisi, Legenden und Laude, herausgegeben von O. Karrer, Manesse-Verlag, Zürich 1945, S. 395 ff.

Zwiesprache

Als Festschrift zum 60. Geburtstag Adolf Köberles ist ein stattlicher Band mit dem Titel „Die Leibhaftigkeit des Wortes" herausgekommen (Furche-Verlag, Hamburg 1958, 517 S., Ln. 14,80 DM), in dem, ebenso wie die Arbeit des Jubilars selbst es tut, zahlreiche interessante Beiträge namhafter Theologen die menschliche Existenz von den verschiedensten Seiten beleuchten und die Diskussion über theologische, anthropologische und praktische Probleme fördern. Aus dem Beitrag von Heinz-Dietrich *Wendland* „Zur sozialethischen Bedeutung der neutestamentlichen Haustafeln" stammt unsere Lesefrucht auf Seite 78.

Karl Krolow, der das Gedicht von Pierre *Reverdy* auf Seite 110 übertragen hat, schreibt uns über den 1889 zu Narbonne geborenen Dichter: „Reverdy lernte manches von Rimbaud. Seine besten Gedichte sind Traumstenogramme, illogisch, spontan fixiert, Gedichte ‚innerer' menschlicher Zustände und Situationen. Sie wirken zuweilen wie mit halber Stimme geflüstert in ihrem dunklen, geheimnisvollen Klingen, von dem sie durchzogen sind." — Rudolf Alexander *Schröders* Zyklus „Wintertrost", aus dem wir auf Seite 112 das 2., 7. und 9. Stück abdrucken, steht im ersten Band seiner Gesammelten Werke (Suhrkamp-Verlag, Frankfurt a. M. 1952, 1228 S., Ln. 25,— DM), deren bisher fünf Bände vor kurzem um einen sechsten vermehrt wurden (1958, 792 S., Ln. 25,— DM). Die in ihm dargebotenen Übersetzungen der Hauptwerke von Corneille, Racine und Molière zeigen die hohe Meisterschaft, die Schröder bis ins Alter erhalten geblieben ist, und geben uns die großen Franzosen nicht minder zu eigen, als uns etwa die Übersetzungen der Romantiker Shakespeare zu eigen gewonnen haben. Von den neu übersetzten Stücken haben neben der „Berenice" inzwischen auch „Phädra" und „Tartüff" die Bühnenprobe bestanden.

Das Gedicht von Hugo von *Hofmannsthal* zitierten wir aus dem reich bebilderten Lesebuch „Binde Deinen Karren an einen Stern", das Wolfgang *Hoffmann-Harnisch* zusammengestellt hat (Cotta-Verlag, Stuttgart 1958, 656 S. mit 15 farbigen Tafeln, Ln. 12,80 DM). In fünf großen Sinnabschnitten („Wir Menschenkinder — Wir Deutschen — Wir Staatsbürger — Wir Europäer und Weltbürger — Wir Gotteskinder") werden Gedichte, Prosastücke und Aphorismen geboten, die zum Mit- und Weiterdenken anregen. Der Herausgeber möchte die Übereinstimmung in den Aussagen der Großen des Menschengeschlechts über die entscheidenden Fragen des Menschseins aufzeigen. Er hat dabei interessante und wichtige Stücke neu zugänglich gemacht, konnte jedoch der Gefahr einer solchen Konzeption nicht entgehen, die darin liegt, daß der unkundige Leser nicht bemerkt, wie fundamental verschieden die Geisteshaltung oft ist, aus der die einzelnen Beiträge stammen. Das 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes zwischen Konfuzius und Cicero oder Aussprüche von Faulhaber, Grillparzer und Augustinus hintereinander, das fügt sich nur mühsam zusammen und verleitet zu einer gewissen Nivellierung.

Obwohl ihr die atheistische Propaganda das einzureden versucht, hat die Christenheit keinen Grund, durch den geglückten Start der russischen Weltraumrakete für widerlegt zu halten, was Gottes Wort über das Wesen der Welt sagt. Wohl aber sollte sie den Anlaß wahrnehmen, über die ihr anvertrauten Erkenntnisse neu und tiefer nachzudenken. Als Hilfe zu solchem Nachdenken haben wir aus dem Buch von Wolfgang *Böhme* „Die sieben Tage Gottes", das dieses Frühjahr bei Friedrich Wittig, Hamburg, erscheinen wird, einige Abschnitte über die Lehre von der Schöpfung vorabgedruckt. Außerdem behandelt dieses Buch anhand des biblischen Schöpfungsberichtes in drei Teilen (Die Welt — Der Mensch — Die Geschichte) grundlegende Fragen der christlichen Anthropologie, etwa des Verhältnisses der Geschlechter, und der Geschichtstheologie. Es ist in einer auch dem Nichttheologen verständlichen Sprache geschrieben. Zw./DNF.

Mitarbeiter: Dr. Helmut Echternach, Hamburg 39, Scheffelstr. 22 / Karl Krolow, Darmstadt, Alexandraweg 5 / Dr. Hans M. Müller, München 9, Isenschmidstr. 4 / Dr. Hans Schwerte, Erlangen, Aufseßstr. 36 / Professor Dr. Günther Stökl, Köln-Lindenthal, Karpenerstr. 4 / Edith Thomas, Hannover-Döhren, Waldhausenstr. 5 A